حاشیه الهیات حاجی
جلد ساده مقوی

بسم الله الرّحمن الرّحيم

سـ الحمد لله الذى انا راٰه فى كلا مه سـ فى مقام الحمد
بعلاوة كثير من المحسنات الذاتية والعرضية اللفظية و
والمعنوية كالبراعة بالنسبة الى الفن والكتاب والطباق
ونحوها صنعة مراعاة النظير من وجوه كالجمع بين الذات
والصفات والافعال والاثار وكالجمع بين الانارة
والاشراق والنور والشعاع والتجلى والظهور وكالجمع
بين الابداع والانشاء والتكوين والخلق والجعل والصنع
وكالجمع بين العقل والنفس والجرم والصورة والاستعداد
وكالجمع بين الصفحة والكتابة والكلمة والقراءة والتنزيل
والمحكم والمتشابه وقس عليه مقام الشكر والصلوة وما
بعدها والتعبير بوجوب الوجود والاشراق بالنور اشارة
الى تغاير لسان الطائفتين المشائية والاشراقية فان
اولئك يعبرون عن الحق الحقيقى تعالى شانه بواجب الوجود
والوجود الحقيقى وهؤلاء بنور الانوار والنور الغنى
النابئة

1

النابئة عن شعاع ذاته اشار بالنبوت الى ان المراد بالجواهر
العقلية شيئيات مهياتها فان وجوداتها عين شعاع ذاته
وكذا فى النفوس وانما قال فى العقول عن شعاع ذاته وفى
النفوس اى بالصفات لان العقول من صقع الربوبية
والنفوس لها تعلق بعالم الصورة ويمكن ان يكون المراد
بالصفات العقول لانها الصفات الفعلية وكون
اسباب الحركات المراد بالحركات الاستكمالات الطبيعية
وبالاسباب الاسباب الارضية لان السموات قد
ذكرت نفوسها واجرامها والتاسيس خير من التاكيد
والقم استعمال التكوين وهو الايجاد للشئ المسبوق
بالمادة والمادة مانع لان الافلاك مخترعات ومنشآت
لا مكونات الذى اوتى جوامع الكلم اتيان جوامع
الكلم القرآن التدوينى اتاه حكاية بمقتضى تطابق
العوالم عن جامعية وجوده القرآن التكوينى الكلمات
الوجودية الافاقية والانفسية وكيف لا وروحانيته
عقل الكل الذى هو جامع جميع العقول الطولية و
والعرضية وخلق من فاضل طينته طين العقول

الارضية وفى الوحى الالهى يس اشارة الى جامعية الانسان الكامل الختمى لان اليا اشارة الى المراتب العشر التى هى الخمس النزولى والخمس الصعودى والسين لمعادلته زبره وبينته اشارة الى الانسان الكامل المتعادل نوناه العلامة والعمالة اى المراتب العشر من الوجود منطوية فى الانسان وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات يعنى فى الامور العامة من العلم الكلى والالهى بالمعنى الاعم بين احوال الواجب بالذات والممكن بالذات على الوجه الكلى اذ يبحث هناك من المفهوم الكلى لواجب الوجود مثلا واما فى الالهى بالمعنى الاخص فيبحث عن معنون هذا العنوان الكلى اذ يثبت وجوده وصفاته وافعاله وذلك لانه يجوز الشك فى وجود شئ مع القطع النظر باحواله ولوازمه كما تقرر فى الكلام ايضا انه يجوز القطع بان صانع العالم عالم قادر مريد ونحو ذلك مع الشك فى وجود الصانع ابناء الجنس لم يقل ابناء النوع اذ المراد الجنس اللغوى او للاشارة الى ما هو المحقق من ان الانسان

جنس

جنس بحسب الباطن نوع واحد بحسب الظاهر كما حقق فى مبحث المعاد كل ذلك افتراء عليهم وانك عظيم نعم قالوا بدل المسئلة الاولى بعدم انقطاع فيض الله وعدم نفاد كلماته وعدم افول نوره ازلا وابدا اوسابت فعبروا اما العالم فحدوثه يبتنى عليه اثبات الصانع تعالى عند المليين وحدوثه يبتنى عليه وصول المجازات والبلوغ الى الغايات فكيف ينكرها من يدعى الحكمة والمعرفة فعلى كل من الحكيم والملى ان لا يحمل نفسه عرضة لقول القائل حفظت شيئا وغابت عنك اشياء وقالوا بدل الثانية بعدم القدرة المعبر عنها بالامكان وصحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهم يثبتون بركيف وكثير من المتكلمين قالوا بالقدرة الزائدة والحكماء قالوا بالقدرة الذاتية وقالوا بدل الثالثة بعدم العلم بالجزئيات من الجزئيات علما انفعاليا متغيرا واما العلم بها من السبب علما فعليا فهم مصرحون به وقالوا بدل الرابعة بعدم بقاء خاصية النشأة

الدنيوية بما هي دنيوية لاستلزام البقاء عدم البقاء و
ووقوع الدثور في نشاة القرار وتلك عقبى الدار
واما انحفاظ حقيقة الجسم وجوهره بحيث لو اريد رؤيته
لقلت انه الذي كان في الدنيا بعينه الا انه كان دنيويا
وفي النشاة الباقية صار اخرويا متكاملا في جوهره فانهم
متصلبون فيه كما يظهر كل ذلك لمن تصفح كتب هذا
الحكيم المحقق قدس سره قوله تعالى انك لا تهدي من احببت
اي كل من شئت مما انت انسان بشري وهذا الاحباب
والمشية منصرم بالنسبة الى مظاهر القهر مثل ابي جهل وابي
لهب انما هو لاجل دخولهم في عموم الاوامر فان اوامر الله
تعالى ارادية ومشيية ونواهيه كراهية ومنه قوله عليه السلام
قوله تعالى تعالى ابليس ليسجد ادم ولم يشأ فصار واراجين لحقي
حيث مذكورة قصة خفي حنين مذكورة في فصل الخاء
المعجمة من باب النون القاموس من شاء فليرجع
اليه ويجب مع ذلك كله آه والعمدة في هذا الباب
هذا دمت هنا ورد في المأثورات عن الائمة عم عرفت
ربي بربي وقيل لعارف بم عرفت ربك قال لولا ان
ترد

ترد من ربي على قلبي وبناسب المقام ما قيل اذا رام ٣
عاشقها نظرة ولم يستطعها من لطفها اعارته طرفا راه
به فكان البصير بها طرفها فاذا في الكتاب عن الحي
القيوم الذي لا يموت هكذا في النسخ والاولى ما في
سفر النفس حيث نقل فيه من الحي القيوم الى الحي القيوم
وهو اوفق لسياق مكاتيب العرب حيث يكتبون
في اول مكتوبهم مثل قولهم من زيد بن عمرو الى بكر بن
خالد ومنه قول ابن عباس في الناسخ المرسول منه الى
خسرو پرويز بسم الله الرحمن الرحيم من محمد بن عبد الله
الى پرويز ابن هرمز فاني احمد الله الذي لا اله الا هو
الى اخره في غزوة تبوك يق باك العين اي نزف
ماؤها بعود ونحوه وانما سميت تلك الغزوة تبوك
لان النبي صلعم راى قوما من اصحابه يبوكون حسي تبوك
والحسي العين اي يدخلون فيها القداح ويحركونه ليخرج
الماء فقال صلعم ما زلتم تبوكونها بوكا فسميت تلك
الغزوة تبوك وهي اخر غزوة غزاها رسول الله صلعم
في الحديث القدسي كنت سمعه هذا في مقام

قرب النوافل واما في مقام قرب الفرائض فعلى عبادت
الله الواقفين وعين الله الناظرة ويده الباسطة
فى الاشارة الى واجب الوجود لعلك تقول هو تعالى
احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار فكما انه لا
الاشارة الحسية والخيالية والوهمية كذلك لا ينالها الاشارة
العقلية فاعلم ان هذا النوع من التنزيه قريع باب التعطيل
وربما يزعم من هو باعتقاد نفسه من المنزهين وهو في
الحقيقة من المعطلة اذا سمع من القوم علم الذات وعلم
الصفات وعلم الافعال قال علم الذات لا معنى له فان
ذاته تعالى لا تكتنه كما صرح به الحكيم نفسه ولم يدر ان لهذا
الكلام معنى ومقاما غير هذا وان هذا الظن يناسب الخطبا
فى المقام الخطابي مع ان الخطيب الرازي عالم المثير لعشر
التشكيك لم يشك فى هذا بل قرره وصدقه فقال فى
بعض كتبه ان العلم بالله وصفاته وافعاله اشرف العلوم
وعلى كل مقام منه عقدة الشك فعلم الذات عليه عقدة
أن الوجود عين ماهيته او زائدة عليها الى آخر ما قال فلم
يعقل هذا المعطل ان اثبات ذات واجب الوجود وان
ذاته

٤

ذاته من شيئية الوجود والماهية شيئية الوجود لا شيئية
الماهية او غير ذلك من علم الذات ومن معارف الذات
لا من علم الصفات والافعال بالبداهة ومع ذلك ليس
الكنه ها للذات ومن الذى شرط فى العلم والمعرفة
الاكتناه فليعرف هذا المعطل فى حديث الاشارة
ان على زعمه المذكور نقضا وحلا اما النقض فنقول الذكر
ايضا اشارة وان يزعم انا نذكره بالصفات فصفاته
عين ذاته وان كانت غير ذاته فعلم البين ان الصفة
لا تبطلها من الذات اشارة واما الحل فكما اشرنا اليه
سابقا بان معرفته نوع تستعار منه وبعين بصيرة
ستاذته منه فهى الحقيقة لا يعرف ذاته الا ذاته او حيث
اياه توحيده ونعت من يعتقد لا حد اى من حيث ذاته
يعتقد بقوة نفسه وببصيرة ذاته الا كاينة وبوجه آخر
الاشارة العقلية الى اسمائه ولكن بحيث يسرى الاحكام
من العنوانات الى المعنون فلا وجود للعنوان بما هو عنوان
الا ظهور المعنون والاسم غير المسمى بوجه وعينه بوجه
فباعتبار ان وجه الله لحاظه وانه هو فتذكره تذكره

لا تذكر غيره ومعرفته معرفة لا معرفة سواه بل الوجود اللفظي
والكتبي لاسمائه ثم ظهوراته وظهورات شيء ليس مبايناً له
ثم اذا اخذت العنوانات ملحوظات بالذات لا آلات اللحاظ
للمعنون فليت هي هو مخلوقة مثلكم مردودة اليكم
ادق معانيها واوفق تصاويرها اعلم ان الطرق الى
الله تعالى كثيرة آه اعلم ان لهذا الكلام ظاهراً يناسب طريقة
اهل النظر ويناسب ما هو بصدد بيانه من ذكر براهين
الحكماء على المطلوب وباطناً قد لمح اليه يناسب مشرب اهل
الذوق اما الظاهر فهو ان المراد بالطرق الكثيرة طرق الوجوب
والامكان والحدوث والحركة وغير ذلك وبالفضائل
والجهات كونه تعالى صرف الوجود وكونه واجباً منتهى سلسلة
الامكانات وقديماً محدثاً للحوادث ومحركاً غير متحرك
للمتحركات وغير ذلك ولكل طائفة من اهل النظر مسلك
منها وطريقة الوجود اسد واشرف واما الباطن فهو ان
قوله ان الطرق الى الله كثيرة يكون تلميحاً الى قولهم الطرق
الى الله تعالى بعدد انفاس الخلائق ويكون الفضائل والجهات
اسمائه الحسنى وصفاته العليا ويكون المراد بقوله ولكل
وجهة

٥

وجهة وقوع كل مهية من المهيات وعين من الاعيان
الثابتة تحت اسم كمظهرية الملك للسبوح القدوس
والفلك للدائم الرفيع والحيوان للسميع البصير والجان
للطيف الخبير والانسان لله وهكذا او تولى كل لكل
منها ان يعبدها فالحيوان مثلاً عبد السميع البصير والملك
عبد السبوح القدوس وقس نظائرها عليها واما الانسان
سيما الكامل فهو عبد الله وهو المظهر الاتم بل الاسم الاعظم
فطريقته الطريقة الاوسع الاعم ان هذا القرآن يهدي
للتي هي اقوم وهو سبيل الصديقين الصديق مبالغة
الصادق وهو ملازم الصدق في الاقوال والافعال
والقصود والعهود مع الله ومع الخلق فهذا ومعنى سبق الى
ان الطرق الاخرى كأنها لا يخرج عن كذب لان غيره من لم يلق
بحقيقة الوجود التي هي بنية الماشية والهلية هي اظهر الظواهر
واوسع الواسعات كما ان مفهومها وعنوانها ابده البديهيات
واعم العامات وهي اول الاوائل في الخارج كما ان
مفهومها اول الاوائل في الذهن كما عبر الشيخ في فصل عقده
لبيان بعض احكام مفهومها بقوله في الذب عن اول

الاوايل وعلى بعرضها من الحدوث والامكان والحركة و
ونحوها من الاخفياء ورأى المهيات التى شانها الاختفاء
وجعلها واحكامها مفروغا عنها واخذها موضوعة مسلمة
ولم ير حقيقة الوجود التى يعرفها كل صبى وغبى وذكى وغيرهم
وهى ظاهرة بالذات مظهرة لهذه المهيات ولاحكامها هذا
وعندنا ان من فطرته عن اعوجاج ونظره عن عماء وكلامه
اللهجى والقلبى عن كذب ولم يعدل حيث لم يضع الشىء
موضعه بخلاف من استدل بحقيقة الوجود على حقيقة
الوجوب فان نظره وقع على ما هو حق الواقع وحاق
نفس الامر ووضع ما وافق الطبع ولم يتمسك بما يتطرق
اليها المنع ولو اثبت المقدمات الممنوعة الا انه يطول
المسافة ثم بالمنظر فيها يلزم الوجوب والامكان من
لوازم الوجوب التامية وفوق التمامية بالنسبة الى
الوجودات التى دونه وسيجىء ان تمام الشىء هو الشىء
وما يفضل عليه وان البسيط كل الاشياء التى دونه بنحو
اعلى ومن لوازم الامكان احوجية الممكن بنفسه والى وجدان
استعارة وودعية من غيره هذا فى امكان المهيات ومن
لوازم

٦

لوازم امكان الوجودات الفقر الوجودى وربطيتها وتقومها بالوجود
القيومى لا بمداخلة ولا يعنى بالتوحيد الا هذا فاذن الوجود
اما مستغن عن غيره كلا اما للتقسيم لا للترديد كما لا يخفى فلا حاجة
الى اخذ التسلسل كما سيأتى ولا قوام لما سواه الا به بمعنى لا
يتوهمن ان كون مرتبة من الوجود وهو مرتبة فوق التمام
واجبا لا حقيقة الوجود بقول مطلق مستلزم للتحديد
ومناف للتوحيد لانا نقول المراتب الاخر من حقيقة
الوجود متقومة تقوما وجوديا ومفتقرة افتقارا وجوديا بالوجوب
الذاتى كما مر فى الغرر الاول ان الوجودات عين الربط
والفقر الى الله نعم لا انها ذوات لها الربط والفقر وقد
ذكرنا سابقا انه كما ان مقومات المهية بحيث لولاها
لا مهية ولولا اعتبارها فان المهية مجملة او مفصلة لم يبق
من المهية الا اللفظ كذلك لولا الوجوب الذاتى مع الوجودات
لم يبق لها تحقق ولا ظهور ولا نعنى بالتوحيد سوى غنى
الواجب القيوم وفقر الاشياء اليه وقد اشار الى فقرها
الوجودى وربطها الذاتى بقوله وقد مر ايضا ان الوجود
اذا كان معلولا اه وانما لم يحقر النقص لاجل المعلولية

ان قلت المعلولية ذاتية لان الوجود محمول بالذات قلت
نعم لكن كلاهما ذاتي للمرتبة الخاصة لا لاصل الحقيقة المحفوظة
في المراتب والنقص قد يطلق ويراد به نفس نحو الوجود
النازل وهو عين هذه المرتبة المقتضاة للتشكيك وقد
يطلق ويراد به العدم ويخلط هذه المرتبة النازلة للاخرى
وهذا ليس في قوام المرتبة لانها وجود وذاك عدم وحاصل
الكلام ان حقيقة الوجود بشرط الارسال ليس فيها
نقص وقصور وكل مرتبة منها ليست خالية عن سنخ
الحقيقة والقصور يعود الى المرتبة باعتبار مصحوبيتها
للعدم بل المرتبة القابلة فاذا استدل على الوجوب الذاتي
بمرتبة الظهور لم يستدل بغيره عليه لان مرتبة الظهور
سنخ الحقيقة اذ وحدتها ليست عددية بل وحدة حقة
لكن اول المقدمات الماخوذة في هذه الحجة وان
كانت تحرز فيها مطالب عالية الا ان الاستكشاف
عنها في اول الامر ليس بلازم اذ تصريحه كثيرة الكد
عسيرة النيل وان كان لازما في مقام اخر كمقام البحث
عن نحو تشخيص فالاسد الاخصر ان يقال بعد ثبوت اصالة
الوجو

الوجود ان حقيقة الوجود التي هي عين الاعيان وحاق الواقع
حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم اذ كل مقابل غير قابل لمقابله
والحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم واجب الوجود
بالذات فحقيقة الوجود بالذات الكذائي واجب الوجود
بالذات وهو المطلوب   ويقرب ماخذها من ماخذ
طريقة الاشراقيين لان النور الذي عندهم حقيقة واحدة
ذات مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر والغنى والفقر
وغير ذلك والانوار الحسية فضلا عن الانوار الاسفهبدية
والانوار القاهرة من حقيقة النور قال في حكمة الا
شراق النور كله اي سواء كان جوهرا او عرضا كذا في
شرحها في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان
فانه ان كان له جزءان وكل واحد غير نور في نفسه كان جوهرا
غاسقا او هيئة ظلمانية فالمجموع لا يكون نورا في نفسه
وان كان احدهما نورا والاخر غير نور فليس له مدخل في
الحقيقة النورية وهي احدهما ومن طريق اخر يقول
الانوار المجردة لا تختلف في الحقيقة والا كان كل نور
مجرد فيه النورية وغيرها وذلك الغير اما ان يكون هيئة

في النور المجرد او النور المجرد هيئة فيه اذ كل واحد منهما
قائم بذاته فان كان هو هيئة في النور المجرد فهو خارج عن
حقيقته اذ هيئة الشيء لا يحصل فيه الا بعد تحقق
ماهيته مستقلة في العقل فما حقيقته لا يختلف به وان
كان النور المجرد هيئة فيه فليس بنور مجرد بل المفروض
جوهر غاسق فيه نور عارض وقد فرض نورا مجردا
وهو خلف وان كان كل واحد منهما قائما بذاته فليس احدهما
محل الاخر ولا الشريك في المحل وليسا ببرزخين
ممتزجان او متصلان فلا تعلق لاحدهما بالاخر فالانوار
المجردة غير مختلفة الحقائق ثم قال فيجب ان ينتهي
الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيآتها الى
نور الانوار والنور المحيط والنور القيوم والنور
المقدس والنور الاعظم الاعلى والنور القهار وهو
الغني المطلق اذ ليس وراءه شيء وقال فيما بعد
فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد ثم لا امتياز عن نور
الانوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الانوار فيتعدد
جهات نور الانوار مع ما برهن من ان الانوار سيما
المجردة

٨ المجردة غير مختلفة الحقائق فاذن التميز بين نور الانوار
وبين النور الاول الذي حصل منه ليس الا بالكمال
والنقص وقال ايضا عند قوله غير مختلفة الحقائق
وانما هي نوع واحد لا يتميز بعضها عن بعض الا بالكمال
والنقص وهو راجع في الحقيقة الى زيادة كمالات في الذات
الكاملة ونقص في الناقصة وخارج عن التميز الفصلي
والعرضي انتهى وانما كانت الطريقتان قريبتان
لا متحدتان لان طريقة الوجود وهو النور الحقيقي لكونه
ظاهرا بالذات مظهر الغير الذي هو الماهيات بالحقيقة
كانت اشمل واوسع لان نور الوجود يسري الى
الهيولى فضلا عن الطبايع والاجسام والاعراض والنور
في قاعدة الاشراق غايته نزوله الانوار العرضية و
والاجسام والاعراض الاخرى عندهم غواسق فقاعدة
نور الوجود اسد واحكم واعذب واتم حتى يكون
ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحد هذا مغالطة
نشأت من الاشتباه بين شيئية الوجود وشيئية
الماهية ففي شيئية الماهية لا يتحدان فان شيئيتي ماهيتي

الجنس والفصل مثلا لا يتحدان اصلا واما شيئية الوجود
فمنذ الاتحاد بينهما امر متحقق بناء على التشكيك في الوجود
الذي هو امر تحقيقي برهاني كما مر في السفر الاول
بل ماهيات الاجناس والفصول من حيث التحقق
في العين في غير المركبات الخارجية من الاجسام متحدة
ففي البسائط الخارجية كالاعراض ما به الاشتراك
كاللون عين ما به الامتياز كالمفرق لنور البصر في
البياض ولكن وجودا فان وجود الجنس والفصل واحد
وجعلهما واحد ففي هنا يتفطن اللبيب ان هذا من
خواص الوجود وقد ذكرنا في موضع اخر ان به ذلك
الاتحاد فان ما به الاشتراك فيها الوحدة التي هي
سنخها وهي ما به الامتياز وهي مادتها وصورتها
ورأسها وسقفها والوحدة هي الوجود او مساوقته
ولو لم يتقبض شيئا اه بقي هنا شئ اخر وهو ان تقتضي
كليهما ولا يتم سند المنع الا بابطاله لان تلك الوحدة
ذهنية عارضة للكليات اه بخلاف الوحدة في حقيقة
الوجود فانها عينية لا ذهنية ذاتية لا عارضة ومعروضها

التعقل

9

التعقل باعتبار العروض في العنوانين لا في المعنون هو
شيئية حقيقة الوجود لا شيئية الماهية والكليات الطبيعية
وحذف المشخصات في حقيقة الوجود لا يمكن لان تشخصها
بذاتها المتفاوتة المراتب وبالجملة وحدة هذه الحقيقة وحدة
حقة حقيقية لا عددية نعم ربما يقال والقائل الحكيم الفاضل
الكاشي في حكمة العين فانه بعد ما ذكر بداهة مفهوم الوجود
واشتراكه ذكر هذا الكلام الذي يعرض الكلية والعموم
في الذهن تسميته نفس الماهية لا بشرط شئ بالكلي لوجوه
احدها انه اصطلاح خاص ولا مشاحة في ان يسمى نفس
الطبيعة التي لا كلية ولا جزئية بالكلي بالاشتراك وثانيها
انه من باب تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه في الذهن
ان اريد الاذهان السافلة فيكون من قبيل قوله تعالى
اراني اعصر خمرا وثالثها انه من باب تسمية الشئ
باسم ما كان في الذهن ان اريد الاذهان العالية
فيكون من قبيل قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم اذا عرفت
هذا فكلام المص س يشير الى ثاني الوجوه والمراد بالعروض
الكلية بالقوة عروض الكلية المنطقية واما الكلية

الطبيعة نفي فيه بالفعل لانه امر عقلي لان شيئية
الماهية يمكن ان يلحقها العقل فيكون محط نظره بالترديد
والتشقيق وفيه تلميح الى انه بخلاف الوجود الحقيقي
فلا ينالها العقل حتى تكون موردا للتشقيق انما طريق العلم
به منحصر في العلم الحضوري فما يناله العقل منها انما هو
مفهوم الوجود العام الذي له وحدة ذهنية كسائر المفاهيم
الذهنية فالقول بان ما به الاختلاف بالكمال والنقص
آه اذ تقرر ان كون ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق
معقول في شيئية الوجود الحقيقي اذ لا بعد عن ذهول
بمراتبه جهات الاختلاف عين جهة الاتفاق لا في
شيئية الماهية لضيقها وتحديدها فكان الكشي يستفسر
عن الشيخ ما عنيتم بالنور في المراتب فان عنيتم
به الوجود فهو اعتباري عندكم وان عنيتم به الماهية
فهي في ذاتها لا موجودة ولا معدومة فكيف يكون نفسها
كاملة ومتوسطة وناقصة وكيف يكون ما به الاختلاف
فيها عين ما به الاتفاق وان عنيتم شيئا اخر فلا ثالث
لان الشيء المحقق اما وجود واما ماهية والمنفصلة حقيقية

وذلك لا يمكن

11

لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة آه بل مراتب الوجود
من حيث ان ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك واحد
مشترك فيه ومن حيث العكس كثرة مشتركات ولكن
كثرة لا تنافي تلك الوحدة الحقة وكذلك نور الانوار
والانوار القاهرة والانوار الاسفهبدية عند الاشراقي
حيث لا ماهية لها تشوب النور البسيط فكل مرتبة منها
ممتازة عن الاخرى بنفس ذاتها البسيطة المشتركة في
الحقيقة بل كذلك الانوار الحسية العرضية كما مع الاجرام
فان كل مرتبة منها مجرد النور بلا شوب ظلمة فيها حتى الضوء
السابع في البيت السابع مثلا فان الاعراض بسائط
خارجية والقصور عدمي بل الانوار العرضية مع الانوار
المجردة امتيازها واشتراكها هكذا لانها من حقيقة تلك
الانوار عند الاشراقي والمراتب البسيطة بوجه بعيد
نظير مراتب الحركات عند الحكيم فانها عنده غير مشوبة
بالسكنات ولو كانت البطيئة مما يتصور منها بل البطيئة
هيئة متصلة واحدة كالسريعة واما الوحدة التي
تجمع الكل آه هذا جواب عما عسى ان يقول احد انه

اذا كان كل مرتبة من حقيقة الوجود مخالفة لمرتبة اخرى
منها بنفس ذاتها البسيطة ولا جهة اشتراك بينها لئلا
يلزم التركيب فاين الوحدة والتوحيد وتحقيق الجواب
ان الكثرة التي من حيث الشدة والضعف والتقدم و
التاخر وغيرها في اصل الحقيقة الوجودية لا تنافي الوحدة
الحقة بل تؤكدها فانها كاشفة عن الاشتمالية والاوسعية
وعقد السلب بما هو سلب الوجود الذي هو مناط
التركيب وبالنظر العرفاني عدم مماثلة طور من الوجود
لطور ما اخر في المراتب العرضية انما هو بحكم اسم من
ليس كمثله شيء واسم الاحد ففي كل شيء له اية تدل على
انه واحد واما الكثرة التي هي منشاء التباين والاختلاف
النوعي حتى في الهوائل التي هي الماهيات الامكانية
وليست في الوجود بالذات وهي اعتبارية كاصل
موضوعها وايضا جميع المراتب الوجودية من سنخ واحد
اذا قيس الى سنخ العدم كان الانوار العرضية مع
تفاوتها التشكيكية من سنخ واحد بالنسبة الى الظلمة
البحتة كيف ولم يتخلل غير تلك الحقيقة الوجودية
فيها

11

فيها ولهذه السنخية ينتزع منها مفهوم واحد هو مفهوم الوجود
المشترك فيه ولولا السنخية لم ينتزع المفهوم الواحد من
الحقائق المتخالفة ولم يتحقق الاشتراك المعنوي في الوجود
وخلافه مبرهن بل ضروري ولا تعدد يتصور في لا تناهيه
اذ لم يتخلل غيره فيه وفي كلمات العرفاء انه اذا جاوز
الشيء حده انعكس ضده كعدم التناهي في الظهور ينعكس الى الخفاء
وفرط القرب ينعكس الى البعد وفرط الفقر ينعكس الى
الغناء وقس عليه فعدم التناهي في كثرة الشئون والمراتب
في الوجود بحيث لا يحدو حده الا وهو مصداقه ينعكس الى
الوحدة الحقة الحقيقية ومن هنا قال الشيخ فريد الدين
العطار النيسابوري قدس سره اي خدای بی نهایت
جز تو كيست چون تو في بي حد وغايت جز تو كيست هيچ
از بی نهایت بی شكى چون برون نامد كجا ماند يكى
اذ العلم ليس الا الوجود وبعبارة اخرى العلم ليس الا
الوجدان ومرتبة فوق التمام من حقيقة الوجود واجدة
لنفسها اي غير فاقدة لنفسها فهي عالمة بذاتها ولكونها
بسيطة الحقيقة كل الوجودات التي دون تلك المرتبة

واحدة لها نحو اعلى فى عالمه بها تثبت علم تلك المرتبة بذاتها
ولغيرها لكونها نابين الحيوة والعلم والفيض تثبت قدرته
لكن الوجود ظاهرا بالذات مظهرا للغير فهو نور والنور
فياض الشعاع والفيضان اذا كان من علم ومشية فهو
قدرة لان القدرة ليست الا هذا وهذا النور ليس نورا
حسيا عرضيا حتى يكون عديم الشعور والمشية وتثبت
ارادته لكون الوجود عين العشق والمحبة لذاته وتثبت
حيوته لكون الحى هو الدراك الفعال وتثبت تكلمه لكون
التكلم اعرابا عما فى الضمير ومرتبة الظهور من حقيقة الوجود
اعراب عن مرتبة الخفا كنت كنزا مخفيا فاحببت
ان اعرف وتثبت سمعه وبصره لانه اذا كان كل الوجودات
حاضرة له تنكشف لها المسموعات والمبصرات وقس عليه
كل الصفات الكمالية لكن يجب ان تعلم انه كما انه اذا قيل
الممكنات متساوية النسبة الى الوجود والعدم او انها
اعتبارية يذهب الوهم او العقل الجزئى الى الماهيات
الموجودة ويأخذ الوجود معها فيغلط ويغالط والحال ان
مراد القائل المحقق بها ليس الا شيئية الماهية التى هى

من واد والوجود من صقع آخر كذلك اذا قيل الوجود عين
العلم والارادة والقدرة ونحوها يذهب الوهم بل العقل الى
هذا المفهوم العام البديهى الذى هو خال عنها فظل واحد
من حقيقة الوجود فى العقل فان للحقيقة عنوانات وظلالا
اخرى فى العقل كالوحدة والتشخص والعلم والحيوة والقدرة
وغيرها واما اذا ذهب العقل المكتحل بنور الله الى الحقيقة
البسيطة المبسوطة التى يكون المنبسط عليه لها فى الذهن
بل فى اعتباره بل يكون هذا الذات والمراجعة اليها مقامه
كيف لا يذعن ويجدها خالية والحال ان فوق التمام
والتامات كالعقول والناقصات كالنفوس وجودات
قائمة وعلوم بذواتها بانفس ذواتها الوجودية والصور
العلمية التى للنفوس وجودات نورية وكذا هذه الوجودات
ارادات وابتهاجات من ذواتها بذواتها وبآثارها
من حيث هى آثارها وقس عليها الباقى واما العقل الغير
المكتحل بنور الله فضلا عن صاحب المقام فى دوام
التذكر فهو ان ذهب الى المعنون انقطع فى وجودات
عالم الفرق ولا يذهب الى وجود عوالم الملكوت

والجبروت فضلا عن اللاهوت ولا ينظر الا انظارا حالي فهذا
سر عدم فهم العقول الجزئية الصفات الكمالية الحقيقية
من حقيقة الوجود فافهم واستقم فلا بد له من مرجح خارج
وهذا قولهم المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل
لم يقع وادعوا ان هذه القضية بديهية ازلية ومنعها
مكابرة ولذا قالوا ترجيح بلا مرجح باطل حتى عند الاشعري فاذا
رأينا الممكن خرج عن الاستواء الى احد الطرفين كما
قال المحشي فان الوجودات حاصلة قطعنا بوجود
الواجب لاستحالة الدور والتسلسل والدور مستلزم
للتسلسل قد ذكرنا في حواشينا على الحمد العاتمة (?) بيان استلزامه
له من شاء فليرجع الى هناك وههنا يكون النظر في
مفهوم الوجود ولكن من حيث السراية الى المعنون ومن حيث
ان مفهوم الموجود وجه الموجود الحقيقي بما هو موجود ووجه
الشيء هو الشيء بوجه ولكن المعنون بعضه مشتبه لها الوجود
الا على وجود موجود ما لا وجود الممكن بنحو المفروغ عنه
عنه وعلى سبيل الجزم به كما في طريقة الامكان او الحدوث
او غيرهما فانهما فيهما ملحوظة بنحو المفروغية عنها او الموضوعية
ونحوهما

13 ومن هنا قال المحقق القوشجي الخ لا شك في وجوده
موجود آه فالوجود ليس اجنبيا عنه نعم كالامكان والحدوث
وغيرهما بل حقيقته حقيقة الواجب كما مر في طريقة الثانية نفس
ومفهومه وجهه نعم وهو تعالى منزه عنه كما في طريقة الاولى نفس
فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة هذه
الحال كون الموجود اما واجب واما ممكنات متسلسلة
واما ممكنات دائرة واما ممكنات منتهية الوجود من
جهة مبدأيتها على حال اخرى هي كون بعض منه واجبا
وبعض آخر منه ممكنا على البت واليقين ان قلت ح
فالنتيجة حال مفهوم الموجود لا وجود الواجب تعالى قلت
وجود الواجب يستنبط على وجه الاستتباع واللزوم
فالبرهان عليه بالعرض وربما قرروا الجواب اللام
للعهد الذكري اي قرروا الجواب الذي ذكره بقوله
فاجابوا آه بعبارة اخرى وفيه ما لا يخفى من التكلف
اما اولا فلانه لم يكن البرهان ح لميا بل مصحوب اللم
واما ثانيا فلانه يجري في سائر الطرق مثلا في استدلال
بحال مفهوم المحدث وانه ذو فرد حادث محتاج

الى العلة على حال اخرى لم وهو انه ذو فرد غير حادث
هو الواجب لا على ذات الواجب وكذا استدلالهم ب
مفهوم المحرك وهو كونه ذا فرد متحرك محتاج الى محرك
اخر غيره على حال اخرى لم وهو كونه ذا فرد غير متحرك
هو الواجب لا على ذات الواجب واما ثانيا فلان
الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف
ليس باولى من عكسه ولا من استنادها الى علة تامة
هي الواجب فالحق ان يق ان الشيخ وهؤلاء وكذا
من قال ان كون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون
الواجب صانع العالم لا لذاته المتعالية رمزوا الى
مقام ظهور الحق تع على الاشياء فان له تع ظهورا في
مقام ذاته وهو ظهوره بذاته على ذاته وهو عين مقام
الخفاء على مخلوقاته وظهورا على ما عدا ذاته في مقام فعله
وهو الظهور في مظاهر ذاته ومجالي صفاته واليه اشير
في الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق لكي اعرف ومن هنا قيل فلست تظهر
لولاي لم اكن لولاك ارى ارادوا بالمجعولية والمؤلفية

بفتح

بفتح اللام حقيقة المجعول بالذات الذي هو الوجود الحقيقي
للعالم وبالصانعية والمؤلفية بكسر اللام مفهوميهما الاضافي
المتحقق بتحقق منشأ انتزاعه فتلك المجعولية الحقيقية
نفس الاضافة الاشراقية اي الاشراق المبني للمفعول
كما ان الجاعلية الحقيقية عين الاضافة الاشراقية ولكن
الاشراق المبني للفاعل وحقيقة الاولى هي حقيقة الوجود
المنبسط على الماهيات كما ان حقيقة التاثير هي ذلك
الوجود المنبسط ولكن ساقطة الاضافة عنها متعلقا بالحق
المتعال وهو الايجاد الحقيقي لا المصدري فهذه
المجعولية الحقيقية والاضافة الاشراقية علة لاضافته
نعم التي لا تنفك الا بين امرين لا الاضافة الاشراقية المقدسة
للفاعل فضلا عن ذاته المتعالية بذاته بل بالعرض له
معنيان احدهما ما ذكرنا من الاستتباع واللزوم في
توجيه كلامهم وثانيهما انه كما ان وجود الجوهر جوهر بالعرض
ووجود العرض عرض بالعرض لميتهما كذلك البرهان
على الوجود هناك برهان شبيه باللمي هذا واعرض
عنها ذكرنا بالعرض اذ في الاول التزم انه برهان

لمى لا انه حال مفهوم الموجود او على وجوده تعالى الرابطى
بالذات وعلى وجوده النفسى بالعرض وفى الثانى لا يلزم
انه برهان لمى بل شبيه باللمى لكن على انه فوق اللمى لا
انه دونه اما انه ليس بلمى حقيقة فلانه اذ ليس هو تعالى
معلولا واما ان الاستدلال من حقيقة الوجود على الوجوب
فوق اللم فلان كل لم مستنير بالانارة من نور حقيقة
الوجود همه عالم نور اوست بيدا كجا او كردد از عالم
هويدا فجميع الممكنات فى حكم ممكن واحد اعلم ان كل متعدد
فيه اعتبارات احدها الكل الافرادى وهو العام الاستغراقى
ولا يعتبر فيه المعية والاجتماع وثانيها الكل
المجموعى بمعنى الاحاد بالاسر اى ذات المجموع التى
هى شىء والوصف العنوانى اعنى الاجتماع العارض
لذلك المجموع شىء اخر وثالثها المجموع بشرط الهيئة
الاجتماعية ورابعها المجموع بشطر الهيئة الاجتماعية
اذا علمت هذا فاعلم ان مراد القائلين بان المجموع من
الاحاد موجود على حدة وراء كل واحد هو الثانى اعنى
المجموع بمعنى الاحاد بالاسر او الثالث فان الشرط خارج

واما الرابع

واما الرابع فمعلوم انه لا وجود له اذا الهيئة امر اعتبارى
ولا لعرضها هيئة اخرى دائرة ولقد وقع مع المحقق
فى شفاف بن ادعى البداهة فى ان مجموع الاحاد
بالاسر موجود على حدة وما قال المحقق هو الصواب
كما لا يخفى على اولى الالباب وقد فصل فى المسودات العائبة
والثانى لوجب آه لما مر فى الامور الغائرة ان
العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من احاده تحقيقا
لمعنى الاستقلال لاحتياجه الى بعض الاجزاء واللزوم
كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله وانما لم يذكره هنا كما
لم يذكر الاحتياج الى البقية هناك تعويلا على فطانة
المتعلم فيجرى هذا هناك وذاك هنا بمعنى جميع
الاحاد التى تتوقف المجموع على كل منها اى جميع العلل
التى تتوقف المعلول على كل واحد واحد منها لا اعنى
جميع العلل التى تتوقف المعلول على ذلك الجميع لانه
عين المعلول والتوقف يقتضى المغايرة وهو ليس فى
العلل الناقصة التى هى اجزاء العلة التامة توصف الموقوف
عليه المعلول مخصوص بما عدا العلة التامة وكون

الجزء فاعلا للكل جائز ايضا ان قلت ما تحافائدة هذا وهل
يهدم الدليل به ايضا وكيف يهدم فان كل جزء يجعل فاعلا
فى سلسلة الممكنات الغير المتناهية ممكن يحتاج الى فاعل
فيلزم كون ذلك الجزء فاعلا لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الا
ستقلال وتعليل الشئ لنفسه علة التامة مفروض الجواز
لا ان علية الشئ لنفسه ولعلله واما فى السند فاذا كان
الواجب فاعلا للمجموع لا يلزم هذا المحذور لان الواجب
لا فاعل له لعدم امكانه الحاجة وكذا ما فوق المعلول الاخير
المنتهى الى الواجب اذا جعل فاعلا لاستناده الى الغير
قلت يلى عليهم الدليل لما لنزامه اذ نختار ان جزء المجموع
الغير المتناهى وهو ما فوق المعلول الاخير الذاهب الى غير
النهاية فاعل للمجموع مستند من المعلول الاخير واذا رجعت
وقلت جملة ما فوقه ممكن ما فاعله نقول جملة ما فوق
المعلول الاخير من الجملة الغير فانية وهكذا الى ما يبلغ وقد
مر عند اجراء هذا الدليل فى ابطال التسلسل فى مبحث العلة
والمعلول ان معنى الاستقلال هنا ان لا شئ فى
مجموع السلسلة الا وذلك الجزء فاعل له بنفسه او باجزائه
ولا يتنفعه

ولا يتنفعه شئ مما يتوقف عليه المجموع ضرورة ان
انتفاء الكل اه كون انتفاء الكل بانتفاء الجزء لا يستلزم
وجوده بوجوده كما فى العلة الناقصة وذلك لعلم لان
العلية والمعلولية آه اقول التغاير الاعتباري بالنفس
الامرى يكفى عندكم لموضوع العلية والمعلولية فى كثير من
المواضع منها علية الفصل للجنس واسناها فى البسائط
الخارجية والفصل والجنس وجودهما واحد وجعلهما
واحد ولكن ذلك الوجود الواحد مضافا الى ماهية الفصل
علة ومضافا الى ماهية الجنس معلول ومنها علية الصورة
للهيولى وتركيبهما عند المصنف اتحادى لا انضمامى ومنها
تقدم اعتبار الحيوة بالذات فى الذات المتعالية على
اعتبار العلم وتقدم اعتبار العلم على اعتبار الارادة
وقس عليه كما قال بعض المتكلمين والجواب اما عن
الاول فهو ان العلية بين الجنس والفصل لاجل انهما
عين المادة والصورة بالذات والتغاير باعتبار اخذهما
لا بشرط وبشرط لا والصورة شريكة العلة للمادة وهما
متغايرتان بالذات وعن الثانى ان مراده بالاتحاد

لمس ان حيثية القوة عين حيثية الفعلية والحاصل انهما
متغايرتان ولتغايرهما يدلنا على ان الجسم تركب من
الهيولى والصورة بل ان الهيولى لما كانت صرف القوة
والقوة ضعيفة التحصل لاتابى عن الاتحاد مع الفعلية
بخلاف الفعليات فانها لشدتها متابية عن الاتحاد
ومع ذلك مغايرتها باعتبار ان الصورة كانت وستكون
في عالم المثال منفكة عن الهيولى والهيولى كانت
متلبسة بغير هذه الصورة قبلها هذا على طريقة من
وعندنا التركيب بينهما انضمامي لا اتحادي وعن الثالث
ان التقدم والتاخر في صفات الله تعالى خلاف التحقيق
لانها عين ذاته تعالى لكان الصادر من الواجب حينئذ
ان قلت علة المجموع ليست هي الواجب تعالى بل هو المجموع
عند ذلك المدقق قلت ليس المراد بالمصدر هو العلة
التامة بل الفاعل والفاعل للمجموع هو الواجب تعالى كما هو
مذهبه وان اردتم بها العلة الفاعلية آه ان قلت
صدور هاتين الشيئين بالترتيب وهو جائز عندهم
فصدور الصادر الاول مقدم على صدور المجموع قلت
ليس كذلك

17

ليس كذلك اذ في مرتبة صدور ذلك الصادر صدر المجموع
وحصل عقد الاجتماع بلا ترتيب وبغير انتظار
اذ لا ضرورة ولا برهان آه كيف ولو كانا موجودا علىحدة
لزم كون الواجب جزء لغيره والحال انه كلا جزء له
لا يكون جزء لغيره حاشاه عن ذلك وهذا ايضا احد الايرادات
الواردة على هذا المدقق ومعاصره وقد اشار السيد الى
غيره بكلمة منها فبعض هذه المذكورات لا كلها كابحاث
موضوع العلية والمعلولية لانه كان جارها ولم يبين العلة
ولجريان الحق على لسانه والا لكان كافيا الاول لو تبر
الذاتية اما كافية او غير كافية والملازمة بين هذا التالي
ومقدمه ثابتة على التقدير الاول لا الثاني ولكن في
مقام اثبات الصانع لا نضر الثاني فتصدى لابطال
الاول ويناسب اهل البحث لم يوضح منها
بطلان التسلسل لبطلان المنافية اذ تحقق ما يوجد
يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما المراد بموجودية
اما الفرد المنتشر من الموجود واما الطبيعة منه واما
كل فرد منه واما مجموع الاحاد بالاسر واما المجموع من حيث

المجموع فهذه خمسة احتمالات وكذلك ايجاد ما ينضرب
الخمسة في الخمسة تصير خمسة وعشرين وعلى كل واحد
من التقادير فهي قوله وتحقق ايجاد ما يتوقف الخ على
تحقق موجود ما خمسة وعشرون احتمالا فيحصل من ضرب
الخمسة والعشرين في مثله ستمائة وخمسة وعشرون
احتمالا ان قلت موجود ما مثلا ظاهر في الفرد المنتشر
لا غير قلت لسيك الا ترى ان الصحيح يتحملها
على الطبيعتين ووجه التعميم ان كلمة ما ابهامية للتعميم و
والابهام بالنسبة الى هذه الاقسام الخمسة لا بالنسبة
الى اشخاص الموجود اي نحن في مندوحة من التخصيص
ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة او الفرد المنتشر
او غير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من الاقسام
ومنها ان ليس للموجود المطلق مبدء احدى المقدمتين
هنا مطوية هي ان الممكن له مبدء وكذا في العبارة الاخرى
وكونه حقيقيا بان يكون طريقة الصديقين مبني على
ان يراد بالموجود حقيقة الوجود التي هي حقيقة
بسيطة نورية وبلا اطلاق السعة والاحاطة لا ما يستعمل
في المفاهيم

18
في المفاهيم كالكلية وبعبارة اخرى مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا لان
حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب ولان الموجود
بما هو موجود لا يخرج عن صورته في حال الوجود او لان الموجود
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا في جميع اوعية الوجود من الا
العالية والسافلة فانه اذا انمحت صورة شيء عن صفحة
الاعيان فهي ثابتة في صفحة الصفحات من الاذهان و
وفي نشأة العلم بل اذا ارتفع شيء في مرتبة من مراتب البين
كعالم المادة بحيث الفعل فهو قضية فعلية لا يرتفع عن نفس
الامر لان الارتفاع النفس الامري انما يصدق بالارتفاع
عن جميع مراتب نفس الامر لان رفع الطبيعة برفع جميع
افرادها بخلاف تحققها فيما ينقل عند العوام والصبيان
فهو نظير قول بعض الظرفاء من الشعراء مسئلة الدور
جرت بيني وبين من احب لولا مشيبي ما جفا لولا جفاه
لم اشب هي من عوارضه الصين لان حقيقة الوجود
المطلق لها مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر ونحوها كالتقدم
فالمبدئية ينهاس الطوارئ واللواحق لذاتها وانما قال

الفهم لان المراد بالمطلق هو المرسل اللا بشرط المقسمى
الذى مر فى السفر الاول تحقيقه فتصدق ان لا
مبدء الفهم فالمراد بالاطلاق وكذا العموم فى قوله واما الواجب
بالعموم اما السفرة الوجودية بالنسبة الى مراتب حقيقة
الوجود كما هو مذاق الصوفية وكثير من المتالهين واما
الابهام المفهومى المستعمل فى الكليات الخمس كما هو
مشرب الحكمى واترابه وعلى اى تقدير فليس لهذا
الموضوع وحدة عددية يستحيل فيه اجتماع المتقابلين
فكل ليست هناك حاجة الى علة لا يقال فيصدق ان
مجموع الموجودات من حيث هو مجموع لا مبدء له لانا
نقول نعم ولكن لصدق الكبرى ايضا سلبا فان مجموع
الممكنات من حيث هو مجموع لا مبدء له وان السالبتان
لا ينتجان فى الشكل الثانى الا اذا ثبت انه لعلك
نقول لا دخل لثبوت ذلك فيما نحن فيه جميع هذه
الوجوه الا فى الثالث وفى الرابع ايضا على بعد
فاعلم ان نظرة هنا الى بعض التقريرات فى هذه
الوجوه مثل ان يراد بموجود ما وايجاد ما المجموع بمعنى
الاحاد

19

الاحاد بالاسر او المجموع بشرط الاجتماع لا بشرطه
كما ذكرنا او يبنى الكلام على التغليب وطريقة يثبت
بها اولا ان واجب الوجود لا يمكن ان يكون واحدا فيوضع
المطلوب على نحو الشرطية وصدقها لا يستلزم وضع
المقدم كان كان واجب الوجود موجودا لكان واحدا
بسيطا لانه نوضع وحدته وبساطته على نحو التعريف
اللفظى الحكم الواجب الوجود بناء على تقدم ما ذكره
الشارح على هل البسيطة فان مفهوم واجب الوجود
ليس هو الذات الواحدة البسيطة بل ما يقتضى ذاته الوجود
او ما هو ذاته بذاته مستحق لحمل مفهوم الوجود ولا
يوجد جسم من جسم لما مر ولان العلة والمعلول لا يمكن
ان يتفقا نوعا لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز
واحد فيكون احدهما علة والاخر معلولا ترجيح بلا مرجح
والجسم بما هو جسم نوع واحد احدها طريق الحركة
نفسها المناهج الاخرى لم نذكر بلفظ الثانى ونحوه بل
بقوله والفرض الاجسام الفلكية ولقوله وبقريب وبقوله
وكذلك هذه الطريقة والمراد من قوله وهو الاسلكه

من الحركات الاستدلالية بعضها لمبدأ المحرك الفاعلي و
بعضها لمبدأ المحرك الغائي اما الاول فظاهر واما الثاني
فبيانه الاجمالي ان كل حركة طلب ارادي كان ذلك
الطلب كما في الحركة النفسانية او كان بغير ارادة
وشعور تركيبي كما في الحركة الطبيعية وان لم يخل كل
موجود عن شعور بسيط كما قال نعم ان من شيء الا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقد قرئ يفقهون بالياء
الضم واذا كانت الحركة طلبا فلا بد من مطلوب في كل
مطلوب ينتهي الى منتهى الطلبات وهو الواجب
الذي هو غاية الكل والحركات والاشواق والرغبات
كما في الاسماء الحسنى يا من لا مفصل الا اليه يا من لا
يرغب الا اليه يا من لا حول ولا قوة الا به يا من لا يعبد
الا اياه وفي القران المجيد ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها
ولكل وجهة هو موليها وبيانه المفصلي ان الحركات
في البسائط من الاجسام والمركبات منها طلبات
لباب الاواب الذي هو الانسان ولقربات الله
والانسان بعضه طالب التخلق بخلق بعض اخر حتى
ينتهي

ينتهي الى التخلق باخلاق الله تعالى مثلا تحرك الانسان
ليكون عالما اديبا واذا كان يسعى ان يصير فقيها واذا
صار يشتاق ان يعد متكلما واذا غدا يجتهد ان يكون
حكيما الهيا يعني عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني واذا
بلغ الى هذا المقام الذي هو غرة المثال ينبغي ان
يكون متالها عارفا ربانيا مقتديا متصرفا ذا الرياضات
فايزا بالحسنيين متخلقا باخلاق الله جل جلاله علما وعملا
وبالجملة اذا كان ذلك الانسان رفيع الهمة لا يقنع
بما نال حتى آل الى ما آل فلا بد ان يكون هنا موجود
تام فوق التمام حتى توجه الكل الى جنابه وشمروا
الاذيال للوفود على فناء بابه وبذلوا الجهد بغية
لا فنائه ولذا ابتلى الطالب المذكور بالاتصاف
بصفات ربه وما به وفي الحديث القدسي يا ابن ادم
خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي
وللطبيعي مسلك اخر يبتني على معرفة النفس وجه كونه
للطبيعي ان النفس بما هي نفس حادثة بحدوث
البدن وانها بما هي نفس موضوع من موضوعات

مسائل الطبيعي ويجوز جعل هذا المسلك للالهي جوازا
متساوي الطرفين لو لم يكن راجحا بملاحظة ابتنائه
بالنحو الادون الاشرف على معرفة النفس المستلزمة
لمعرفة الرب كما قال عم من عرف نفسه فقد عرف ربه
وبملاحظة اخذ تجرد النفس في الدليل وان النفس السالكة
عين المسلك بل بما هي مجردة عين المسلوك اليه ظهورا
في مقام الفعل اذ الاثير الكرمي النفس المجردة بالفعل
الكاملة علما وعملا والنفس بهذه الملاحظات موضوع
من موضوعات الالهي ولهذا الابتناء واشتمالها هذه الجهات نجعلها
واجتناء هذه الثمرات كما اشار اليه المقدس لا يمكن
ان يتقرر الدليل بوجه اخصر واخف مؤنة من ان هذا
او الصورة او العرض او النفس الجسمانية الحدوث
وروحانية البقاء عند المقدس حادثة فهي ممكنة مفتقرة
في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني لان الجسم
والجسماني تاثيرهما بتوسط الوضع والوضع لا يتصور
بالنسبة الى المعدوم اذ كما لا يتصور الوضع بالنسبة
الى المجرد كذلك لا يتصور بالنسبة الى المعدوم على الطريق
الاولى

٣١

الاولى لانا نقول يفتضح تلك الثمرات من معارف
الاثير الكبرى على انه يمكن ان يقرر يحصل الوضع للعلة
الجسمانية بالنسبة الى مادة المعدوم من المحل او الموضوع
او المتعلق كما ان حرارة الماء معدومة لكن يحصل للنار
وضع بالنسبة الى مادة الحرارة اعني الماء تقريره ان
النفس الانسانية مجردة عن الاجسام ان قلت النفس
غير مجردة من اول الامر بل جسمانية الحدوث روحانية
البقاء عند المقدس قلت اول هذا الدليل من القوم
وهم قائلون بتجرده من اول الامر في ذاته دون فعله
وثانيا النفس وان كانت جسمانية حدوثا عند المقدس
لكنها مجردة بقاء فيطالب العلة لمقامها التجردي و
فيتم الدليل الى اخره حادثة بما هي نفس قيد الحدوث
بهذا القيد للاشارة الى قدم النفس باعتبار باطن ذاتها
اي بما هي عقل كلي فان كينونة العقول الكلية المفارقة
ذاتا وفعلا في المقام الشامخ الجبروتي عند الله كينونة
المقدس في ذلك المقام الشامخ الجبروتي عند الله
كينونة النفوس في ذلك المقام ولكنه مبني على قواعد

كلمية مرهنة في هذا الكتاب والكتب الاخرى من هذا
الحكيم المتاله من اصالة الوجود وتشكيكه والحركة
الجوهرية وجواز اختلاف افراد نوع واحد في الجسمانية
والتجرد وغير ذلك وعلى هذا يحمل قول افلاطون الالهي
بقدم النفس لانها تتحد بما هي نفس لامتناع التمايز ا ه
اما الجسم بما هو جسم ان كان المراد به ما هو الجسم في
بادي النظر وهو الصورة الجسمية او الجسم على طريقة الا
شراقيين نفي الهيولى التي هي جوهر بسيط عند المشائين فظ
الظ باطل كونها علة والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس
مع ان الهيولى قابلية صرفة لا فعلية ولا فاعلية لها . واما
القوى الجسمانية ا ه المراد بالصورة الجسمية الصورة النوعية
وهو ظ ارادته ابطال هذا لو صار هو حيث من فاعلية
الوضع والا فيلزم المحذور الاول الظ وهو كون الموضوعات
والمحال كلها ذوات نفوس انسانية لان العلة المستقلة
لها كالسبب ومعينة معلولها فلو كانت القوى علة
لنفس انسانية كانت العلة هي الصور النوعية والا
عراض الجسمانية والنفوس النباتية والحيوانية اللواتي
في الابدان

في الابدان الانسانية واذا كان كذلك لزم ما ذكرنا ا ه ظ
نعم لا يلزم ذلك في علية نفس انسانية منفصلة لنفس
انسانية منفصلة اخرى او نفس فلكية لنفس انسانية
وتبطل بحديث توسط الوضع   والجواب عن الاول
ان الاجسام والمواد نفسها ا ه فلو توسط الوضع في انفعالها
في اصل هياتها لقبول وجودها من المبادي توسطت
المادة بين نفسها ونفسها اذ كلما توسط الوضع في انفعال
المواد عن القوى الجسمانية توسطت المادة في تحصيل
الوضع ثم الوضع في حصول التاثير والتاثر فلو لم يشترط
الوضع في حصول نفس المادة من المفارق لزم توسط
الشيء لنفسه فتوسط الوضع في حصول نفس المادة موقوف
على توسط المادة وتوسط المادة هنا كذلك والموقوف
على المحال محال والظ المفارق له اضافة اشراقية
الى المواد والاجسام لا اضافة مقولية فكيف يتصور
الوضع هنا والظ ذوات الاوضاع بالنسبة الى المبادي
العالية المفارقة فضلا عن مبدأ المبادي ليست بذوات
اوضاع كما انها من هذه الجهة ليست بزمانية ولا مكانية

بل كاسلان والنظر واما المتكلمون اعنى الاكابر منهم
القائلون بالحدوث الحدوث التجددى الذاتى
واما المنادون منهم بالبرهان الموهوم فكلا فنجيب
منهم اذا كان الواجب ذا ماهية يعنى لما كانت الماهية
امرا اعتباريا ولم يكن اثنينية حقيقية فى الممكن بينهما
ولا قابلية ولا مقبولية حقيقيتين ولا يجب تقدم
لمثل ذلك القابل بالوجود وان وجب تقدم القابل
الحقيقى على المقبول فكيف يكون اثنينية حقيقية فى الواجب
بسبب تلك الماهية الاعتبارية فلا قابلية ولا مقبولية
حقيقيتين حتى يجب تقدم بالوجود لمثل ذلك القابل
وان وجب فى الفاعل الحقيقى حيث يكون اثنينية حقيقية
وجعلا حقيقيا وليس المراد ان هنا جعلا حقيقيا وفاعلية
حقيقية لتلك الماهية بالنسبة الى وجودها ومع ذلك
لا يجب تقدمها عليه بالوجود لما عرفت من ان الماهية
اعتبارية صرفة فانية فى الوجود فى الممكن فكيف فى
الواجب فلا تستدعى التقدم بالوجود فى كلا الجانبين
اذ لا وجود لها فلا يرد على المحقق ما اورده المحقق

الطوسى

الطوسى قس فى شرح الاشارات جوابا لنقض
الامام الرازى بالقائل من ان الماهية اما ان تكون قابلية
للوجود عند وجودها فى العقل فقط ولا يمكن ان يكون
فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل فقط
هذا بيان مرامه رفع مقامه والجواب انه بعد التحليل
وتجويز العقل فيه تقسيم شيئا فشيئا هما ماهية ووجود
وهو مرتبة من نفس الامر الصرف اما ان يجعل العقل
تلك الماهية فاعلة او قابلة للوجود او لا فاعلة ولا قابلة
وقس عليه الاحتمالات فى الوجود بالنسبة الى الماهية
فان كانت فاعلة كانت متقدمة بالوجود على الوجود
لان تجويز الشئ فى قوة تجويز لوازمه الا ترى ان
ماهية الممكن عنده قس اعتبارية ومع ذلك بعد التحليل
اذا نظرت الى نفسها نوع قابلية والوجود مقبول لان
هذا من لوازم الماهية الامكانية فاذا قيل بالماهية الامكانية
فى الممكن الذى هو زوج تركيبى لا يمكن ان لا تقبل
بانها قابلة واذا قيل بانها قابلة لا يمكن ان لا تقبل بانها
مقدمة على المقبول بالجوهر وكذا اذا قيل بالماهية الوجوبية

لا تقل ينبغي ان يقي انها فاعلة وعلة الوجود
واذا قيل بانها فاعلة لابد ان يقي انها مقدمة بالوجود
وكل ذلك نشاء من القول بان مهية شيئا وشيئا
ولو باعتبار العقل وان كانت قابلة والقبول بمعنى
الموصوفية كما في الاربعة والزوجية كانت فاعلة الضم
ولزم المحذور وان كانت قابلة والقبول بمعنى الانفعال
كانت مهية الكاينة وهو الخلف وان لم يكن فاعلة و
قابلة لم يؤد التركيب الى الوحدة لعدم ارتباط بينهما
ولزم الا تنبيه كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان
وان كان الوجود فاعلا او قابلا والقبول بمعنى الموصوفية
فالمهية لا يكون مجعولة لانها دون الجعل وان كان قابلا
والقبول بمعنى الانفعال كانت المهية صفة زائدة على
الوجود متجددة وان لم يكن فاعلا ولا قابلا لما لزم مثل
ما مر والقسم على الكثرة لتقادير لزم الخلف وهو ان ما
هو الواجب هو الوجود والمهية خارجة ولنا وجه آخر
سوى ما ذكرنا في حواشينا على السفر الاول وهو
ان المهية لما كانت حيثية ذاتها حيثية الاختلاف والضيق
فلو كانت

فلو كانت هي حقيقة الواجب تعم لم يكن محيطا كما ترى ان
كل مهية تنافي المهية الاخرى ولولا الوجود لم تصدق الطبائع
بعضها على بعض والوجود الحقيقي حيثية ذاته حيثية الوحدة
والسعة لا تضاد الاشياء والمهيات وانما نهاختي
ان كل مهية وجود بالجعل لشايع الصناعي فيفضل
فكما ان وجود الشيء اذا كان مجعولا آه هذا غير متعلق بكلام
القوم لانهم جعلوا الوجود على تقدير الزيادة معللا
لا المهية بل لما قالوا ان الوجود هو الاصل والمهية تبع توهم
ان المهية معلولة لوجوده ح مع انها مهية وجودية دفع هذا
التوهم بانها لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود وانت تعلم
ان المهية بما هي حاكية عن الوجود المحدود فبالحقيقة ذاته
الوجود الصرف وما سماه المهية الثانية اللامجعولة هي
مفاهيم الصفات والاسماء الحسنى الحاكية عن الوجود
الغير المحدود فان المهية المصطلحة المتنازع فيها التي هي
الكلي الطبيعي وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة
آه هذا منه شيء غريب فان وجود الممكن عرضي لمهية
معلل وليس من عوارض الوجود للمهية بل من عوارض

الماهية كما مر غير مرة في السفر الاول وربما القرينة الحجة
اللام للعهد الذكري فهو الحجة السابقة الا ان مطالبة
العلة هناك للوجود وههنا للاتصاف وهو كون
اتصافه بالوجود بسبب الوجود اقول على هذا فماهية
ليست ماهية وجوبية بسببيتها في اتصافها بالوجود فلا يصلح
ان يكون تلك الماهية في مقام الذات لتكون من العرضيات
التابعية كالصفات الاضافية ومفاهيم الاسماء الحسنى
كما قلنا الفم ليس الوجود امرا ينضم الى الماهية بل كون الماهية
وتحققها فقولكم اتصافها بالوجود بسبب الوجود بمنزلة
قولكم الماهية المتحققة بسبب الماهية المتحققة مع انها كانت
متساوية النسبة الى التحقق واللاتحقق اللهم الا ان
يقي منظوره المناقشة بابداء شق ثالث بل رابع كما في
قوله والفهم لباحث آه فلا يكون المنفصلة حقيقية ثم
لو قيل ان تلك الماهية اعتبارية مرتبة اذ انها عدم الاباء
عن العدم او الوجود الغير المتناهي في شدة النورية كيف
ينتزع منه الماهية سلم ذلك لكنهما دليلان آخران وهو
ينافي في هذه الحجة مع الاتفاق على حقيقة المدعى
الشارح

الشارح وكون كل صفة مفتقرة آه لا يقال هذا ممنوع لتعديته
لم يؤخذ في الدليل فان من قال بوجود زائد على ماهية
الواجب لم لا يبالي بافتقار وجوده الى ماهية نفسه
نعم لا يقول بافتقاره الى غيره الا ترى انهم في المستدل لا
لم يجعلوا المحذور الافتقار بما اذا كان وجوده معلولا و
لازما لماهية بل تقدم الشيء على نفسه لانا نقول منظوره
من دفع الدور المتوهم وروده بانكم جعلتم الموصوف
الذي هو الماهية مفتقرة الى الصفة التي هي الوجود والصفة
بما هي صفة مفتقرة الى موصوفها فيدور ومنشأ
هذه الضرورة اه هذا بناء على اصالة الماهية والوجود واما
على اصالة الماهية ففي المنشأ لكون الماهية الوجوبية ملزومة
للوجود فتثبت اليها ضرورية كنسبة الزوجية الى
الاربعة كما يأتي بعد اسطر وكذا على هذا قول القائل
الواجب ما اقتضى ذاته الوجود على ظاهره لكن الكل
يعلم لان ملزوم الوجود وجود او موصوف بالوجود فاذا
كانت ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا
لا يخفى ان ما ذكره اولا ان كل وجوب اقتضاء الوجود

والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها والجزئية لا تفيد فما
ذكره هذا القائل مغالطة من باب ايهام الانعكاس
كان الاتصاف بالحيوان واجبا لا يخفى ان وزان
ما ذكره من ان المهية متصفة بالوجود وجوبا بالفعل
الوجود ان في الحيوان متصف بالانسانية وجوبا
بالفعل الانسانية اللهم الا ان في التشبيه ليس الا
في ان الاتصاف تحليلي وفي ان الوجوب بالنظر الى
الفصل الذي كالوجود ما ذكروه لو تم آه كعدم تفطنهم
بان الوجوب بالنظر الى الوجود الاصيل وان سبب الا
تصاف هو الوجود الحقيقي وعدم تفطنهم في اصل
المجعول بانه على فرض المهية له وهي اعتبارية لا تصير الموجود
عرضيا خارجيا بل لو صار لصار معروضا والمهية عرضية
تحليلية فظهر من اسلوبهم آه انما حمل كلام المحقق
الدواني على ذلك مع تصريحه بانه تم وجود قائم بذاته
لتصلبه في اصالة المهية واعتبارية الوجود والشئ
اما مهية واما وجود واذا كان الوجود اعتباريا كان
الواجب تم من الشيئين شيئية المهية فليس الوجود
في كلام

في كلامه الا انه تم بذاته مشا الانتزاع مفهوم الوجود فالنفوه
بالفرد للوجود خروج عن مذهبه ولو شاء ان لا يخرج
لقال بما قال السيد المدقق ان كونه تم وجود ابحنا
انه موجود بحيث فانه مهية بذاتها مستحقة لحمل موجود بلا
حيثية تقييدية او تعليلية بخلاف المهية الامكانية فانها
بذاتها غير مستحقة لحمل موجود ولا معدوم لا انه فرد من
الوجود اذ لا فرد له ولو في الذهن ولكن كلاهما ان قلت
لعل المحقق الدواني قال باعتبارية الوجود حيث لا فرد
له في الممكن فان موجودية الممكن عنده بانتسابه الى
حضرة الوجود القائم بذاته قلت اذا كان العنوان معنونا
في الخارج ولو واحدا فلا تكون اصيل ولا تعقل اعتبارية
بمجرد ان ليس له فرد في موضع اخر الا ترى انه لا تعقل
اعتبارية الشمس لانه ليس له فرد اخر لا يمكن للعقل
تحليل شئ منها الى مهية ووجود بل وتقيس فان كلام ال
كان فيه فيكون مهية كل منهما ووجوده وتعينه واحدة بسيطة
فيكون تعيناهما البسيطان كوجوديهما وذاتيهما
البسيطين متخالفين بتمامي الذات اللذين لا يعض

لما قال السائل من ان الوجود الخاص الواجبي بعين
هويته المتشخصة مسلم ولكن قولكم فلا يمكن اشتراكه وتعدده
ثم لم لا يجوز ان يكون هناك متشخصان كذلك هذه الشبهة
شديدة الورود على اسلوب المتاخرين اه اقول شبهة
ابن كمونة شديدة الورود على طائفتين احديهما الطائفة
الذين اشار اليهم المحشي فانهم حيث قالوا ان اصالة
الماهية والماهيات حيثية ذواتها حيثية الكثرة وفطرتها
الاختلاف بل هي منشأ الكثرة والاختلاف في الوجود
ايضا لوجهه وكانت هي حقيقة الواجب تعالى كما في الموجودات الممكنة كان الوجود المشترك بين الواجبين
ايضا عندهم انتزاعيا صرفا وجاز الاختلاف الصرف
بتمام الذات بين ماهيتها البسيطتين كماهيات الاجناس القصوى مثلا وجاز اختلاف العنوان و
المعنون في الاحكام كالوحدة في العنوان والاختلاف
في المعنون لاختلافهما سنخا اذ ليس العنوان مفهوما ذاتيا
والمعنون مصداقا بل مبدأ الانتزاع فلا يمكن الزام التركيب
ولا الاحتياج في التعين الى الغير ولا عرضية الوجود
والوجوب

والوجوب الحقيقيين ولا غير ذلك على مورد الشبهة
وثانيتهما الذين قالوا بعدم السنخية بين العلة والمعلول
بل بين وجود ووجود ولو كالسنخية بين الشيء والفيء
سواء قالوا بالاشتراك اللفظي في الوجود حذرا من
السنخية او بالاشتراك المعنوي بل وان قالوا باصالة
الوجود ولكن قالوا بانه حقائق متباينة بذواتها البسيطة
بحيث لا حيثية اتفاق بينها تكون عين ما به الاختلاف
بل اقول دفعها على هؤلاء اصعب من دفعها على
اولئك بل لا تنحل لانها من لوازم ذلك المذهب
من حيث لا يشعرون لكنهم ينطقون بالتوحيد وبه
يعتقدون لانهم اذا جوزوا عدم تلك السنخية بين العلة
والمعلول فليجوزوا بين علتين وواجبين واما على المذهب
المنصور من كون الوجود اصيلا وعنوانا لحقيقة بسيطة
نورية مشككة بالتشكيك الخاصي نسبته اليها نسبة
الذاتي الى ذي الذاتي والمفهوم والفرد الحقيقي لا
نسبة المفهوم الانتزاعي الى منشأ الانتزاع ففي
سهولة الدفع كما حققناه وهذه كلها ظاهرة عند اللبيب

بهذه القواعد التي اسسها هذا الحكيم المتأله في هذا
الكتاب وغيره من زبره شكر الله سعيه
فبالحقيقة المنتزع منه الوجود في الجميع هو ذات الباري تعالى
ولذا يسمى عند اهل الذوق من المتألهين بمنشاء
انتزاع الموجودية كما في كتاب المبدأ والمعاد وبعض كتب
المحقق الاجل الافخم السيد الداماد قدس سره كما يسمى عند
الاشراقيين بنور الانوار وعند المشائين بالوجود
الحقيقي وعند غيرهم بغير ذلك وحاصل جوابه قدس سره من
قبلهم انه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة
بما هي متخالفة حتى لا يكون فيها جهة وحدة وقد مضى ذلك
في السفر الاول وانه كما ان انتزاع المفهوم الواحد
هو الوجود المشترك منه من الماهيات المتخالفة الا
بكانية انما هو بجهة الوحدة التي فيها لاجل ارتباطها الى
الجاعل التام بحيث يكون حيثية فاعلية الفاعل داخلة في
مصداق الحكم عليها بالوجود فبالحقيقة وجوده تعالى
مناط حمل الوجود على ذاته وعلى ذوات الاشياء وهو
المحكي عنه بذلك والمنتزع منه كل انتزاع من الواحد
المفروضين

المفروضين لا بد له من جهة جامعة بينهما فيلزم التركيب
لكن الانصاف انه لم يصح كلامهم في الحقيقة كما اشار
اليه بقوله لكن يمكن لهم ان يقولوا نعم وجود كما سبق وسيأتي
مجرد اصطلاح عند اهل الاعتبار والارتباط الذي جعلوه
جهة الوحدة من قبلهم وكذا الانتساب ان كان المراد
بها الوجود العيني فالاضافة الاشراقية التي هي نور
السموات والارض وهي بالحقيقة نور الوجود العيني
فنعم المراد لكن اين هذا من مذهبهم حيث يقولون
اصالة الوجود وان كان المراد بها الاضافة المقولية
فهي شيء محض للاطراف في الوحدة والكثرة والماهيات
كما علمت حيثيته دوانها حيثية الكثرة والاختلاف
فاما ان يحتاج الماهية اي ماهية الشيء هو هو وهو فيها وجوب
الوجود بالذات لا يكون حملها على الكثيرين لذاتها
بل لغيرها اذ قد تقرر ان تكثر المعنى الواحد بالمادة
ولواحقها فيلزم احتياج الواجب لذاته في تعينه الى
غيره والا لكان معلولا في التعين ان كانوا متحدي
الماهية وفي وجوب الوجود ان كانوا مختلفي الماهية المفروضين

حيث انه معنى واحد والتحقيق انها ليست من الجنس
ولا القيم من الكيفيات ولا الانفعالات فان الناطق الحقيقي
كنظايره وهو النطق والنطق درك الكليات والدرك
الحقيقي الذي هو عين المدرك بالذات كيفية ذات
اضافة وقبول النفس له انفعال وكذا الحس بمعنى درك
الجزئيات والكيف والانفعال لا يصلحان للفصلية للجوهر
وكذا الحركة عرض ينفعل لا يصلح فصلا للجوهر واعلم
ستعرف لما ذكرنا ان هذه حقائق عرفية خاصة قبل الرجوع
الى البرهان وكلامه في المعاني العرفية العامة ولا شك
انها اضافات فان الناطق معناه العرفي واللغوي ذات
ثبت له النطق الظاهري والمراد بالثبوت هو الثبوت
الرابطي بل الرابط على ما مضى وهو الاضافة واللام
لام الاضافة وثانيهما ان صدق المشتق اه ان قلت
لا فرق بينها وبين الاولى الا بالعموم والخصوص قلت
الثانية مطلقة اي القيام المذكور غير معتبر سواء وافقت
العرف واللغة ام لا فان تعرف الحقائق غير مشروطة
بموافقتهما ولا بمخالفتهما وقد اشار العلامة الى ذلك
بقوله

بقوله وان كان العرف يوهم اي العرف يوهم اعتبار
القيام المذكور في المشتق ولا يقول به كلية باعتقاده
فان المشتق بمعنى المنتسب كثير في العرف كاللابن
والتامر والبقال وغيرها ومنه قوله تعالى وما انا بظلام
للعبيد اي ما انا منتسب الى الظلم وذكر ابن مالك
ان فعال يغني عن ياء النسبة وكذا المشتق بمعنى نفس
المبدأ كثير ولهذا استدل العلامة على اتحاد العرض
والعرضي بانا اذا راينا البياض حكمنا بانه ابيض بمجرد
رؤيته من دون ان نتوقف في ذلك الحكم حتى نتفطن
بانه عرض والعرض موجود ناعتي لا بد له من موضوع
حتى يكون الابيض بمعنى ذات له البياض ويساوي
في هذا الحكم العوام والخواص كيف يتصور هذا المعنى
الاعم اي ما هذا المعنى الاعم فلا يلزم التكرار مع قوله في
السؤال الاول وكيف يعقل كون الوجود اعم قوله
احد الامرين هذا هو العام البدلي لا العام الاستغراقي
فضلا عن العام المنطقي نعم مبدأ الاثار او ما قام به الوجود
العام منطقي ومن ان يكون من قبيل قيام الامور

المنتزع عنه آه ففي الماهيات المنتسبة الى الوجود وان
كان الوجود الحقيقي غير قائم بها لكن مفهوم الوجود
المشترك قائم بها قيام الانتزاعيات بمعروضاتها و
هذا انما يصدق على الماهيات المنتسبة كما قلنا وعلى
الوجود القائم بذاته لان الوجود الانتزاعي قائم به ايضا
قيام الانتزاعيات بمعروضاتها كما مر في السفر الاول
نقلا عن الشيخ انه يصدق على الوجود الحقيقي البحت
الواجبي انه موجود بمعنى ذات ثبت له الوجود العام
بل هو نفسه لو نظرنا في نفس الوجود المعلول بوجه
اي من حيث السراية الى المعنون ومن حيث الصدق
عليه نعم لو كان له معروض ومبدء قابلي او فاعلي كان
مصداقا لهذا المفهوم وكان المبدء سببا لحمله عليه والمطلق
ولذا قال الشيخ الوجود المطلق لا سبب له واما اذا نظرنا
اليه لا من حيث انه وجه وعنوان يسري الى المعنون
بل ملحوظ بالذات فله مبدء قابلي وفاعلي هو الذهن
عاليا كان او سافلا بل اذا نظرنا الى الوجود المشترك
فيه اذا النظر الى ان مصداقه وما ينتزع منه واحد
اذ لو كان

اذ لو كان اثنين فاما ان يكون خصوصية هذا معتبرة في
الصدق وتصحيح الانتزاع لم يكن ذاك مصداقا له
واما ان يكون خصوصية ذاك معتبرة فيما ذكر لم يكن هذا
مصداقا له واما ان يكون الخصوصيتان ملغاتين كان
المصداق والمنتزع منه لهذا المفهوم الواحد هو القدر
المشترك بينهما وهو واحد على ما هو المشهور الذي يشهد
ايضا النظر الاول اي العروض الخارجي للوجود الخارجي
واما العروض الذهني التحليلي لمفهومه الذهني من قبيل
عروض الامور المنتزعة العقلية لمعروضاتها لا من قبيل
عروض المحمولات بالضميمة فلا مضايقة فيه عنده كما
في كلامه ولا يضرنا هو بصدده لكن لا يخفى ان مراد
القوم من زيادة الوجود على الماهية ليس الا الزيادة
في التصور ومن العروض الا هذا العروض التحليلي
غير صالح لان يشتق منه شيء ان قلت قد كثر في
عرف العرب الاشتقاق الجعلي كاستحجر الطين و
استنوق الجمل قلت اولا هو خلاف الاصل فلا يتجاوز
عن مورد اليقين ولا سيما الى هذا الاسم المتداول في

لا لسنة والافواه المستعمل في الواجب والممكنات طرا
وثانيا ان كلام المحشي في اصل الاشتقاق الجعلي وما جعله
كلية بان المصدر لا بد ان يكون اسم معنى ولم صور يسري
ويتحول فيها لا ان يكون له جمود وتحديد كالحديد ومعلوم
انه اذا كان جامدا لم يكن جاريا لكن يستلزم كون المبدء
متحققا فيه كالموجودات الصادق على الوجود والابيض
على البياض والحار على الحرارة وبالجملة العبارة في صدق
المشتق الامر الدائر بين القيام والتحقق وان لم يلزم
واحد بعينه لجواز ان يكون مبدء الاشتقاق اه في
بعض النسخ بالواو وليس بسديد لانه تعليل للتوسع
والمراد بمبدء الاشتقاق مصحح الاشتقاق ومسوغ الا
طلاق بدليل قوله لا ان الشيئية اذ معلوم ان الشيئية
ليست مبدء اشتقاق مصطلح والا لم يرد هذا ان الجنابين
ونحوها على المحقق والمراد بمثل التجدد والحديدية والتشمس
والتشميس كون الشيء حديدا وصيرورة الشيء شمسا
ادعاء ليكون من قبيل تحقق المبدء كما ان المراد من قوله
كيف وصورة الحديد اه ان يكون من قبيل قيام المبدء

قوله كيف

كيف وصورة الحديد قائمة بنفسه اي بنحو الغلبة
بحيث كانها ملكت بالبه وملئت خياله لكون الحديد
موضوع صناعته مع المواظبة والمزاولة عملا وخطورا
نعم البتة دليله كونه ذا حصة من الحديد وليس المراد
ان مجرد قيام صورة الحديد بالنفس مصحح اطلاق
الحدادية حتى يرد انه يلزم ان يكون كل من تصور الحديد
حدادا وبالجملة الحقائق لا تقتنص اه اي لا تقتنص
الحقائق من كل اطلاقات المحكمة المبينة فكيف من هذه
المتشابهات المحتملة للانتساب وللتحقق ادعاء
وللقيام كما ذكره المحشي اول العلامة لا تقتنص
الحقائق منها بل حقق عدم اعتبارهم قيام المبدء
في المشتق عند بحثه عن اتحاد العرض مع العرضي
وفي موضع اخر وذكره ههنا من باب الاصول الموضوعة
ولما قال ان العرف لو همه ترقى عن ذلك وقال ان
العرف العام لا يعتبره نظرا الى هذه الامثلة وغيرها
فلو ارخينا العنان واعتبرنا العرف لوجدناه موافقا
لموجب البرهان الثالث ان المشتق كما انه مفهوم

كلي آه اقول مراد المحقق الدواني انه ليس الاجل
المفهوم هو المبدء والمشتق منه بل اللفظ مبدء للفظ اذ
معلوم ان حقيقة الوجود ليست من سنخ المفهوم ولا
من سنخ اللفظ فكيف يكون مبدء الاشتقاق للفظ
الموجود ومفهومه الكلي نعم هي مبدء الاشتقاق
بمعنى منشأ الانتزاع وانما ما نسبه الحكاية مفهوم
الوجود والموجود وهذا كما يطلق الفصول الاشتقاقية
على الفصول الحقيقية التي هي مبادي الفصول
المنطقية واما قول المحقق يجوز ان يكون مبدء الاشتقاق
الموجود امرا قائما بذاته فانما هو باعتبار معنون مبدء الا
شتقاق او باعتبار العنوان من حيث المحقق من
حيث كونه آلة اللحاظ بحيث يسرى حكمه الى الحقيقة
كما في موضوع القضية المحصورة لا كموضوع الطبيعية
والعنوان بماهما كذلك ليس بينهما غاية الخلاف
بل وجه الشيء هو الشيء بوجه واما ما يسري الحكم
فيه منه اليه والحاصل ان للوجود مفهوما وحقيقة
والاول عنوان ووجه والثانية معنون وذو
الوجه

الوجه والاول يصح بعض الاحكام كمبدئية الاشتقاق
والثانية تصح بعضها كالقيام بذاته والى هذا اشار
في كتابه المبدء والمعاد بقوله وكون المشتق اعتباريا
لا يصادم تأصل المبدء ولا يعرفهم بوجه من الوجوه
اقول بل معرفة الواجب نعم فطرية فان ذاته عاية
الاشراق والانارة ولا حجاب له الا فرط الظهور
كما مر ويأتي في الاسفار الاربعة واللاحقة كما كيف
وكل احد يعلم ذاته بالحضور وان كان الحضور مراتب
اذ لكل اغتراف من هذا البحر الخضم واغتراق بالمبدء
العلي العظيم كل بحسبه والعلم الحضوري بذاته لا ينفك من
العلم بمبدئه وعنت الوجوه للحي القيوم افي الله شك
فاطر السموات والارض ولا سيما التمع الى اصحاب
هذا القول يقولون وجود زيد الا زيد فالحاصل ان
المعرفة الفطرية والعلم به بوجه يكفي في ذلك وهذا
النعم ان قلنا بان واضع الالفاظ هو الحق الخلق واما
اذا قلنا بانه الحق ولا سيما بينها يطلق عليه سبحانه فلا
اشكال قوله اشتق من هذا آه اي من ه اشتق الموجود

من الوجود ومره المشتق هو بعينه من الانتساب اليه

ان قلت المحقق لم يجعل المبدأ الا الوجود وكيف يجعل

الانتساب مبدأ للموجود وهو لا يصلح الا لكونه مبدأ

للفظ المنتسب وليس الكلام فيه قلت مقصوده س

انه كما ان لفظ المشتق لا بد ان يكون مناسبا للفظ

المبدأ كل معناه ومعنيه لا بد ان يكون مناسبا للفظ

المبدأ كل بحسبه معناه ومعنيه لا بد ان يكون متحققا

في معنى المشتق فلفظ المشتق ماخوذ من لفظ المبدأ

ومعناه من معناه فكما ان لفظ المنتسب الى الوجود

لا يمكن ان يكون ماخوذا من لفظ الوجود كذلك فهو به

الذي هو مفهوم الموجود الذي بمعناه لا يمكن ان

يكون ماخوذا من مفهوم الوجود اذ لا يتحقق هو فيه

ولا حظ له منه والوجود لعينه والانتساب اليه

لعينه امر اخر فالموجود بمعنى نفس الوجود ماخوذ من

الوجود وبمعنى المنتسب ماخوذ من الانتساب بحسب

المفهوم او نقول مراد المصنف من المبدأ هو المصحح

لا المصدر كما في بعض الحواشي السابقة منه

له وجه صحة

٣٣ له وجه صحة وذلك لان الحداد الذي بمعنى المنتسب الى الحديد

دائما بهذا المعنى ولم يستعمل بمعنى الحديد بخلاف الموجود عنده

فاذن لا يوجد له نظير والمحقق وان تعرض لذلك وصحح

بان للموجود معنى واحدا عاما وهو مبدأ الاثار او ما قام

به الوجود وتدعم القيام كما ان الماء المصوص لم يقيا به

لان الموضوع له بالوضع النوعي للمشتق ذات تثبت له

المبدأ ومبدأ الاثار الذي ذكره ليس فيه نفس عين و

ولا اثر نعم هو معنى عرفي خاص واما ما قام به الوجود

فهو وان كان من افراد ذلك المعنى المذكور للمشتق لكن

لا يتحقق في الوجود بمعنى المنتسب الى الوجود وقيام

الوجود الانتزاعي المصدري فرع قيام الوجود الحقيقي

بالموجود اذ بعينه واذ لاحظ له لشيء من الوجهين فلا

قيام عقلي للانتزاعي ايضا لفقدان المصحح في المحكي عنه

الذي هذا المفهوم المشترك فيه حكاية عنه نعم هذا القيام

العقلي يصح في الموجود الذي هو عين الوجود الحقيقي

كما قال الشيخ لكن لا يكون ح عاما والى ما ذكرنا اشار س

بقوله وليس هذا النظر الا سوداء آه ان قلت المحقق مهد

او لان الحقائق لا تقتنص من العرف فلا نبالي بان
يكون معنى الموجود مطلقاً مبدء الاثار لا المعنى العرفي الذي
هو ذات ثبت له الوجود قلت اولاً ان المحقق نفسه
اراد موافقة العرف حيث تشبث بالامثلة العرفية
من الحداد والمشمس ونحوهما وثانياً انه ليس مقصود
المعترض انه لما كان معنى المشتق ذات ثبت له المبدء عرفاً
فيجب ذلك اعتقدناه بل لانه موجب البرهان وقد مر
في اوائل السفر الاول في الرد على شيخ الاشراقيين
ان الوجود معناه ذات ثبت له الوجود مطلقاً وكون تلك
الذات نفس الوجود او غيره انما نشأ من خصوصيات
الموارد فكل مشتق عنده يكون معناه ذات ثبت له
المبدء مطلقاً عقلاً وان كان العرف هنا موافقاً
للعقل اذ كثير من العرفيات حقه فطرية ومن قبيل
الحق ولا يلزم الحكيم ان يخالفها الا ان يكذبها البرهان
السادس انه باي طريق عرف اه هذا حق
مبين قطعي الورود على هذا المحقق فانه اذا كان الواجب
له وجوداً حقيقياً كان الوجود اصيلا ولا ينفي اصل الطبيعة
مجرد

مجرد انتفاء بعض افرادها لان انتفاء الطبيعة بانتفاء
جميع الافراد وتحققها بتحقق فرد ما ولا معنى للاصالة
في موضع دون موضع فيجب ان لا افراد متكثرة للطبيعة
الوجود في الماهيات لا يمكن القول باعتبارية الوجود
مع كونه ذا فرد حقيقي قائم بذاته والحال انهم متصلبون
في هذا القول فذا الكلام واضح وما ذكره بعض المتاخرين
في عدم المنافاة بين اعتبارية الوجود وكونه متحققاً
بالزيادة وبين تحقق الافراد له من ان الوجودات الحقيقية
الامكانية وان كانت افراد الوجود لكن ليست بوجودات
اذ الخارج ظرف انفسها لا ظرف وجوداتها لما نبا نفسه
اكوان الماهيات والوجود الواجبي وان كان كون نفسه
لا كون الماهية لكن ليس فرداً ذاتياً له بل عرضياً لا تبعياً
بل كما اوضحناه في موضع اخر وهو اسهل الدفع على
طريقة المصنف كما سيعلم كيف وهو يناقض
مذهبه ودليله العقلي وبعضها بغيره حيث قال اذا
فرض الوجود مجرداً فلو لم يكن له تمام بغيره فما معنى فرض
التجرد والحاصل ان في كلامه تهافتاً حيث يقول مرة

بهذا ويرده بانه لا عروض ولا قيام للوجود بغيره لا مجرد انه
لا يصح الا على اصالة الوجود لانه البحث السادس
الذى مر ذكره الثامن ان قوله ان الوجود آه كلام
من القيل ان فى كلامهم مغالطة نشات من الاشتباه
بين المفهوم والفرد وان اطلاق الوجود الخاص على الواجب
عند اهل الاعتبار ليس الا بضرب من الاصطلاح
او بناء على عدم الفرق بين نحوى العروض الترديد باعتبار
هل الاتصاف كاتصاف الموضوع بالعرض عن علم لا
بالتفرقة او لا عن علم بها بل عن خلط واشتباه هذا على
عدم الفرق بين الاتصاف والعروض كما فى مواضع استعمالها
في الاسفار واما على التفرقة بينهما بان نسبة العروض الى
الاتصاف نسبة المصحح الى المصحح او بان الاتصاف
في الخارج كون الوجود الرابط للصفة في الخارج و
العروض في الخارج كون الوجود النفسى وان كان
رابطيا للعارض في الخارج كما هو راى الشيخ فى
الامكان وغيره من العدميات والنسب كما فى
السفر الاول ان لها وجودا رابطيا فقط هنالك
فى معنى

فى معنى المعقول الثانى باصطلاح الحكيم هو ما كان
عروضه لمعروضه في العقل سواء كان الاتصاف في
العقل كالكلية او في الخارج كالامكان والشيئية فالامر
الترديد واضح واما عارض الماهية فلا يستدعى الا وجود
الماهية وان كان آه كون هذا فردا حقيقيا لا يستدعى ان
يكون الفرد الحقيقى كون وجود الماهية عين وجود عارضها حتى
يكون العارض عارض الوجود لا عارض الماهية لان المراد
ان عارض الماهية لا يستدعى الا شيئية الماهية سواء لم يعتبر
معها الوجود وكان مقدمة على عارضها بالتجوهر او اعتبر
معها الوجود ولكن ليس وجود العارض كما هو شان كل
عارض غير متاخر فى الوجود عن وجود المعروض فالفرد
الحقيقى ان لم يكن متحدا وجودها بوجود عارضها بان يكون
صدق السلب بانتفاء الموضوع زعما منه انهم
ان قيل اثباتا للتوحيد الخاصى اه فانه باعتقادهم وحدة
الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنتسب الى الوجود والحال
انه كما اشار اليه وانا اوضح لك ليس فيه توحيد خاصى
فانهم لما قالوا باصالة الماهية قالوا بالبلاق للوجود ه

فدار التحقق شعبة عندهم تجبسين احدهما الوجود
والاخرى الماهية واما حزب التاله الحقيقي ومنه الحكمة
النضجة الحقة المشرقيون لقوله هست اين دو بيتي زهوس
قبله عشق يكى آمد وبس بخت فالوا با صالة الوجود وانه حقيقة
ذات مراتب لكونه مقولا بالتشكيك الخاصي الذي يؤكد
الوحدة الحقة نفسهم المنسوب اليه هو الوجود الغير المتناهي
شدة والمنسوب هو الوجود الخاص والنسب التي هي
الاضافة الاشراقية هي الوجود المنبسط الذي في كل
بحسبه فلم يكن على قولهم في الدار غير الوجود ديار وحقيقة
الوجود حينئذ ذاتها الوحدة والتشخص بخلاف الماهيات
التي هي مثار الكثرة والاختلاف فالتوحيد الخاصي بل الاخصي
وحدة الوجود ووحدة الموجود في عين كثرة الوجود وكثرة
الموجود كثرة تؤكد الوحدة الحقة لا تقل دارها الشرقي
تجد كل نجد لعامرية دار ولها اثر على كل ماء وعلى كل
دمنة آثار فظهر معنى قوله ليس موجودية كل موجود باتحاده
مع حداى لما كانت الماهيات كسراب بقيعة الاية
وان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله
بها من

٣٦

بها من سلطان كانت فانية في معنونات مفهوم الوجود
فالمعنونات اعنى الوجودات العينية هي الموجودات
الحقيقية وليست موجودية كل موجود بخلوها عن الوجود
كما هو على القول بالانتساب فان الوجودات الامكانية
هي الماهيات والماهيات بمجرد الانتساب لا تصير
متحصلة بل موجود ومع ذلك لما كانت اصلية كانت
اسناخا اخرى في دار الوجود فلا تظن انه اذا كانت
موجودية حيثية بخلوها وعريها عن الوجود كان الى الحق
اقرب اذ عاد الوجود كلها الى اقليم الله والنور لها
الحق فقع الله اذا انه ليس منحصرا في الوجود حتى يلزم
من عوده اليه ان يكون الحمد والملك له بل نقول عند
المحقق الدواني لا يمكن ان يكون الماهيات امورا انتزاعية عنه
لمحاذير ثلثة الاول انه خلاف مذهبه والثاني انه
يلزم ح ان يكون الواجب منشأ انتزاع الماهيات
اذ لا وجود غيره عنده حتى ينتزع منه فيكون الواجب
ذا ماهية بل ذا ماهيات نعم من ذلك والثالث انه يلزم
اجتماع المتقابلين في شيء واحد كالوجوب والامكان

والعلية والمعلولية اذ لا يعرف بالمراتب في الوجود حتى
يكون مرتبة فوق التمام علة والمراتب الاخر معاليل
والبض يكون تلك موصوفة بالوجوب وهذه بالامكان
بمعنى الفقر والتعلق ثم نقول ويلزم عليه ان يعتقد باصالة
الوجود ايضا ليكون واجبا كما يصرح نفسه بان المفهوم العام
البديهي لا يصلح وواضح البطلان احتمال وجوبه فيلزم عليه
القول باصلين وهذا شرك خفي كيف يرضى به ذوق
التأله فظهر صحة ما قلنا انه قائل بسنخين في دار التحقق وهذا
ما عندي في ابطال هذا المذهب اعني معروض [illegible]:
بدون العارض فان من قال مجموع الشيئين او الاشياء
موجود على حدة قال بوجود المجموع بمعنى نفس الآحاد بالأسر
لا المجموع من حيث المجموع اي من حيث الهيئة الاجتماعية
فان الهيئة اعتبارية فكذا المجموع بحيثية الجمعية ومن
القائلين بان المجموع بمعنى معروض الاجتماع موجود على حدة
ومنهم هؤلاء المتأخرين المحقق اللاهيجي ره تلميذ الصدر
حتى قال في حاشيته على الحاشية الخفرية انه كما ان تتميم
دلائل اثبات الواجب موقوف على ان جميع الممكنات
في حكم

في حكم ممكن واحد فتحصل انه ظهر بان العلم كذلك تتميم بعضها
موقوف على ان مجموع الموجودات موجود على حدة
من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على الكل بل يجب تقدمها
عليه للفرق بين المجموع بمعنى الآحاد بالأسر وبين المجموع
من حيث المجموع وتحقيقه في الشوارق للمحقق اللاهيجي ره
كما في مجموع الواجب والمعلول الاول واما الفاعل
التام ههنا هو واحد منهما اعني الواجب فانه فاعل
تام للمعلول الاول واذا حصل المعلول الاول حصل المجموع بلا حاجة
في باب الفاعل الى الغير وهذا البيان بالسفسطة
اشبه نعم ان كان من متفلسف فكالفلسفي واما ان
كان من فيلسوف مثاله فلا بد فيه من تأويل وهو انه لعل يراده
ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
فكما انه لا يمكن عدمه بالنظر الى ذاته لا يمكن بالنظر الى ما عدا
ذاته فاذا سئل في اية مرتبة كانت وبالنظر الى اي
موجود كان هل له الوجود او العدم فالجواب الوجود
والاثبات لا العدم والسلب لانه بسيط الحقيقة
فهو كل الوجود وكله الوجود وهذا الذي ذكرناه بعينه

ما ذكره ره في بيان قولهم مهية الشيء ان لم تقم في كل المراتب
الوجود ومع كل الشئون لم تشأنا وليس لم في مرتبة
من المراتب الوجودية مهية معلومة فيجوز ارتفاعهم
ولو بدل هذا بقولنا فيكون كل من الوحدة والكثرة فيه
معللا كان برهانا وثيقا محكما ولعمري انه قريب المنهج
من المنهج الحق لو بدل آه هذا المنهج عكس المنهج الحق اذ منشأ
موجودية كل مهية على المنهج الحق اتحادها مع نحو من الوجود
الحقيقي كالاتحاد اللامتحصل مع المتحصل فهي مفهوم منتزع
من ذلك الوجود الخاص وعلى هذا المنهج مناط الوجودية
اتحاد المهية مع مفهوم الوجود كما انه على المنهج الحق المهية
لا يحاذيها شيء في الواقع سوى ما يحاذي مفهوم الوجود
من انحاء الوجودات العينية لانها سراب محض ووهم
صرف وان بحث في المعنى فهو الذي هو الوجود الخاص
فلذا يتحد ذلك المفهوم اعني المهية بالوجود فعلى هذا المنهج
بعكس ذلك حيث لا يقول السيد ره بفرد للوجود و
لو وجد هنا حتى يقوم بالمهية ويكون ذلك القيام مناط
موجوديتها فلذا يتحد المهية بمفهوم الوجود ويكون ذلك
الاتحاد

الاتحاد مناط موجوديتها فالمنهجان وقعا في شقاق
لكن منظوره قده من الفرق امران احدهما ان السيد ره
ايضا نفى الحيثية التقييدية والعروض والالتصاق بين المهية والوجود
كما مر في اوائل السفر الاول وثانيهما ان منظور السيد ره
من نفي الوجود نفي فرد خارجي او ذهني قائم بالمهية فان
وجود الشيء نفس كونه وما به يشار اليه اشارة عقلية
او حسية فيكون مفهوم الموجود حاكيا عن نفس المهية متحدا
بها اذ ما يقوم بها وينضم اليها كون نفس ذلك القائم و
وجوده فموجودية المهيات الامكانية نفس دوامها و
ولكن بعد الانتساب الى الجاعل اذ الكل متفقون على ان
المهية من حيث هي ليست الا هي وموجودية المهية الواجبة
نفس ذاتها بلا بعد الانتساب لكونها مهية وجوبية
فليست متساوية النسبة الى الوجود والعدم كالمهية
الامكانية قبل الانتساب ولكن هذا يستدعي ان يكون
المهية المحكي عنها بمفهوم الموجود المتحققة بحيثية الوجود
اذ حيثية المهية ولو بعد الصدور عن الجاعل والانتساب
اليه لا يكون منشأ لحمل موجود بل يكون متساوية

النسبة الى مفهومي الموجود والمعدوم والسيد لا يقول به
لزم ان لا يكون موجودا مرتين كما مر في كلام هذا
المحقق ان المعقول من الوجود المفهوم المشترك الا
اعتباري واطلاقه على الوجود الحقيقي القائم بذاته اما
بالمجاز او بوضع اخر فطبيعة الوجود وجود وفردها القائم
وجود فلزم لشيء واحد وجودان وايضا احد الوجودين ذاته
المفروضة انه موجود بذاته والاخر مصداقيته لصدق
طبيعة الموجود لان مصحح كون شيء من طبيعة صدق
هذه الطبيعة عليه فان مناط كون هذا الشيء بياضا
مثلا ومعياره صدق البياض المطلق عليه هذا خصوص
مطلبه وسيزيد تفرسك بانه قصيره وانت اذا تاملت
ادنى تامل اه يعني ان ذاته وجود ما ذكرنا انه يقول بما
يقول خصمه بمجرد الفرض والالزام والحيثية لا يقول
بفرد للوجود كيف يمكنه ان يقول ان ذاته وجود وحيث
يقول انه يحمل عليه مفهوم الوجود بتحديه ومعلوم انه
مفهوم اعتباري بديهي كيف يمكنه ان يقول ان
ذاته في مقام ذاته موجود فهو عرض له ولا يخفى ان هذا
يرد

٣٦
يرد على نفسه ايضا كما مر ان اطلاق الوجود عليه تعم بمجرد التسمية
لقوله باصالة الماهية اذ الشيئية اما وجود واما ماهية و
شيئية الوجود عنده اعتبارية فبقي شيئية الماهية فقد
اقر بما انكره وكر على ما فر كما ان كون هذا الانسان
انسانا لا يقتضي اه اذ الجزئي هو نفس الطبيعة النوعية
محفوفة بالعوارض المشخصة فالجزئية والكلية شيئان
اثنان واما نفس الطبيعة المحضة فتارة الكلية و
تارة للجزئية نعم واحد والوجود ايضا واحد لان الكلي
الطبيعي ليس منعزلا الوجود عن وجود افراده فليس
له وجود ولفرده وجود اخر واما فيما نحن فيه فليس الوجود
العام او الموجود العام عرضيا بمعنى المحمول بالضميمة
للخارج محمول كالشيئية بالنسبة الى الاشياء
الخاصة ومعنى تحليل الشيء اه مجي حيث التحليل
في البين ليس غرضا لجواب الاعتراض الثاني هنا
فانه يجيء بل هو التصدي لان ليس هنا وجودان ولو
بتحليل العقل كالتحليل في الممكن الحيثية ملا ابالي
عن الوجود والعدم وحيثية ما يابى عن العدم

فان المهية للشئ هي التي يتصورها الذهن آه وبعبارة
اخرى المهية هي الكلي الطبيعي اعني الطبيعة المبهمة التي
يعرضها الكلية في موطن والتشخص في موطن اخر وهي
امر لاباي عن الوجود والعدم وبعبارة اخرى المهية كل محدود
بحد جامع مانع وهذه المائية الماخوذة فيها عبارة عن
محدودية ما فكل مفهوم يحاكي عن وجود محدود محاط فهو
المهية بخلاف المفهوم الحاكي عن غير محدود كمفهوم الوجود
وكذا العلم والقدرة والحيوة وساير الصفات العليا و
الاسماء الحسنى الحاكية كلها عن الوجود الغير المحدود لان
مرجع الكل الى الوجود فليس كل مفهوم مهية مصطلحة
فلم يكن الواجب ذا مهية باعتبار صدق هذه المفاهيم
عليه نعم يطلق عليه المهية بمعنى ما به الشئ هو هو والمعنى
الفرسى المهية پاسخ پرسش از گوهر شئ حتى يكون
نسبته الى ذلك الفرد كنسبة الذاتي الى الذات قد
مر مرارا ان نسبة مفهوم الوجود الى الفرد نسبة الذاتي
الى الذات وههنا فتذكرها ويمكن ان يكون الكاف
للتمثيل واما ان كانت للتشبيه فالموفق بان الاثبات
والنفي

والنفي كليهما صحيحان كل من وجه اما الاثبات فباعتبار
ان هذا المفهوم حكاية عن نفس الحقيقة والفرد كالذاتي
لا كالعرضي الحاكي عن الضميمة واما النفي فباعتبار ما سبق
في السفر الاول ان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن
والا يلزم الانقلاب وليس لها مهية محفوظة في نشأتي
الذهن والخارج فهذا المفهوم المشترك ليس مقوما للفرد
والذاتي محفوظ في النشأات فلهذا نفى عينية الفرد الفهم
اي الفرد بهذا النحو اعني الذاتي لا العرضي ومن هنا قد
يصرح المص بان الوجود معقول ثان مع القول
باصالته وان له معنونا محيطا بسيطا وذلك لعدم
وجدان جهة الشركة بين هذا العنوان ومعنونه
ولا يلزم من ذلك كون ذلك الفرد ماية الاتحاد وملاكه
في حمل الموجود على المهية فيكون الحمل اوليا ذاتيا وملاكه
الاتحاد بحسب المفهوم ويمكن ان يقرر ايضا ان الواجب
او الممكن عين منشأ انتزاع مفهوم الوجود وهو ملاك
الحمل الا ان الواجب تعم بذاته ولذاته منشأ انتزاع هذا
المفهوم والمهية الممكنة وان كانت نفسها منشأ الانتزاع

بلا حيثية تقييدية انضمامية او اعتبارية اذ لا فرد للوجود
عندهما الا انها منشأ الانتزاع بحيثية تعليلية مكتسبة
من الجاعل لعدم الصدور او الانتساب او الارتباط
او ما شئت فسمه ولكن هذا المفهوم وان كان عرضيا
الا انه حكى عن نفس منشأ الانتزاع لا عن ضميمة فيه كما
على المذهب المنصور فكان عينيه منشأ الانتزاع
للواجب والممكن عينية المفهوم المنتزع هذا غاية ما يمكن
ان يقرب من قبلهما ولكن انت تعلم ان تلك الحيثية هي
الوجود اذ الوجود باعتبار وجهه الى الجاعل هو الايجاد
وبدونه انها معدومة حد ذاتها وهو تصريح بها فلو كانت
الماهية نفسها مجعولة ومنشأ لانتزاع مفهوم الوجود
لكانت منشأ له ولو قطع النظر عن الانتساب الى
الجاعل واذ ليس كذلك عقلا واتفاقا فما به التفاوت
هو الاصل في التحقق وفي المجعولية وفي المنشائية
للانتزاع وقد عبرنا عن تسميته بالوجود ولا كلام لنا في التسمية
مغالطات من سوء اعتبار نحوي الحمل ليس
المراد بسوء اعتبار الحمل ما هو المصطلح في فن المغالطة
فان سوء

فان سوء اعتبار الحمل الذي هو احد المغالطات الثلث
عشرة ان يؤخذ موضوع القضية ما ليس حقه نحو لا
الكاتب انسان او لم يؤخذ معه ما هو منه من الشروط
والقيود كان يؤخذ غير الوجود ثابتا غير موجود مطلقا
كالحركة والزمان او غير الموجود محسوسا غير موجود
مطلقا وهذه المغالطة ما يتعلق الغلط فيه باللفظ بان
يكون مختلف الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المقصود
وغيره من حيث الاشتراك والتشابه والمجاز المرسل
والاستعارة ونحوها ويسمى الجميع بالاشتراك اللفظي
الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي
هو الوجود المطلق وهو حقيقة الوجود اللابشرط قد ذكرنا
في المعلقات على الشرح الاول ان الموضوع حقيقة
الوجود المطلق وهو حقيقة الوجود اللابشرط والمراد
بالاطلاق واللابشرطية السعة الوجودية والاحاطة
الحقيقية لا المفهومية وان اطلقوا الموضوع على هذا
المفهوم لم يريدوا نفس هذا المفهوم الكلي كما قد يسبق
بل المفهوم من حيث التحقق في الفرد والعنوان حيث

السراية الى المحمول كما فى الطبايع الموضوعة فى المحصورة
فالمغالطة فى قوله مفهوم الموجود المطلق موضوع العلم الكلى
من باب سوء اعتبار الحمل المصطلح اذ لم يأخذ مع هذا
المفهوم ما هو شرط الحكم بالموضوعية لهذا العلم اعنى قولنا
من حيث العنوانية وكونه سارى الحكم الى الحقيقة النورية
ويمكن ان يكون الغلط فى الاول والثانى من باب اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات فان هذا المفهوم عرضى لتلك
الحقيقة النورية كما عرفته لا ان كونه كمال شىء
فهذه المغالطة من باب ايهام الانعكاس وفى قوله س
والعقل يكفى فى كون الشىء قابلا للتحليل او ابداء الغلط
من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ايضا حيث
اخذ المغالطة المعقولية بالفعل للعقل مع موضوع الحكم و
ليس منه والوجود بديهى التصور اى مفهومه بديهى
وحقيقته عين الظهور والاظهار فان البداهة من
المعقولات الثانية المنطقية ومر سابقا فى اوايل
السفر الاول فى مبحث نفى الماهية عن الواجب تعالى
بل كالسواد الذى قد يراد به آه انما مثل للحقيقة البسيطة
النورية

النورية بالسواد ولم يمثل بالنور العرضى او البياض
مثلا مع انهما انسب للاشارة الى تلاشى التعينات
ومحو نقوش الاعتبار فى تلك الحقيقة وقوله عم الفقر
سواد الوجه فى الدارين وعليكم بالسواد الاعظم يشير ان
الى هذا والفهم السواد يناسب الظلمة وفى الظلمات
عين الحيوة ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من
نوره البراهين الماضية دلت آه اعلم ان هٰهنا مقامات
ثلثة مقام توحيد الوجوب ومقام توحيد الوجود الحقيقى
ومقام توحيد الالهية والعلية اما توحيد الوجوب
فالبراهين الماضية دلت عليه واما توحيد الوجود
الحقيقى وهو التوحيد الخاصى فيجىء فى فصل معقود فى
ان واجب الوجود كل الموجودات بنحو اعلى وقد مر
من المحقق الدوانى برهانه واما توحيد الاله والخالق
فقد ذكره هٰهنا اذ توحيد الواجب لا يستلزمه كما على
قاعدة خلق الاعمال على راى المعتزلة حيث قالوا
بالقدرة المستقلة للعباد وكما اذا قيل ان الواجب تعالى
خلق العقل الاول وفوض الامر اليه فهو بالاستقلال

يكون علة لما لعله ولكن ليس هذا مذهب الحكماء حاشاهم
عن ذلك اذ لا مؤثر في الوجود الا الله عندهم والمبادي
المفارقة والمقارنة من العقول والنفوس والطبايع
وسايط جوده ووسايل سيلانه ولا يعطي الوجود الا
ما هو بري وعري عما بالقوة فوجوب استناد
كل الموجودات آه والحاصل ان الشي ما لم يجب لم يوجد
حدوثا وبقاء متبرئة والايجاد تبع الوجود لو كان
فاعما بذاته بل لو كان معه من الشرائط امتناع ذلك
وبالحقيقة لا نسبة لذاته الى الاشياء وانما الاشياء
منتسبات اليه وبين نور الحق ونور الشمس فروق
كثيرة غير القيام بالذات وعدم القيام بالذات منها
ان نور الشمس انبسط على السطوح والمبصرات و
ونور الوجود وسعت كل شيء من المحسوسات الخمسة
والمتخيلات والموهومات والمعقولات وما وراء
المحسوس والمعقول ومنها ان نور الشمس انبسط
على ظواهر المستنيرات دون اعماقها ونور الوجود الالهي
هو ظله الممدود نفذ في بواطن المستنيرات بحيث

افناها

افناها في نفسه ومنها ان نور الشمس لا شعور له وانوار
شمس الحقيقة كلها عقلاء شاعرون احياء بالحقوق
فان من انواره الانوار القاهرة في الطبقة الطولية
والطبقة المتكافئة العرضية والانوار الاسفهبدية
العلوية والسفلية بل الوجود بشراشره عين الحيوة
والعلم وغيرهما من الكمالات ومن انواره نفس العلم
الذي هو ظاهر بالذات لكونه بديهي الحضور ومظهر
للغير الذي هو حقايق كل الاشياء بماهياتها وهلياتها
ولمياتها ولكونه نورا قال عليه السلام العلم نور يقذفه الله في
قلب من يشاء وعرف شيخ الاشراق العلم بكونه
نورا لنفسه وكونه نورا لغيره ومنها ان نور الشمس له
اول ولا ثاني في الوجود ونور شمس الحقيقة ليس له
اول ولا ثان لكونه واحدا بالوحدة الحقة متفقة
في المواضع مختلفة متفقة حالا وفي المواضع متعلق
مختلفة اي حالكونها متفقة في الطبيعة مختلفة في الامكنة
فهي اذن متباينة الذات آه اي متفارقة على وضع التعدد
وليست بمتباينة الذات اي لا بذاتها لا تصير متفارقة

بعدما كانت متصلة بالطبع اذ يلزم الخلاء في العالم
الذي خرجت تلك منه وفي العالم الذي دخلت فيه
وكذا يلزم الخرق والالتيام في افلاكها وكذا يلزم حركته
انتقال الى المحيط والكل باطل والذي بالقسر من
الضرورة ان يزول آه الاول كان باعتبار بدوها
وفاتحتها والثاني باعتبار عودها وخاتمتها بل هذا غير مختص
بالاسطقسات بدليل قوله فتلك العوالم فلم يكن محذور
تعدد سمواتها مسكوتا عنه في كلام المعلم فنقول معنى
الكلام ان تعدد افراد نوع واحد بالقسر فوجود شمسين
او قمرين او فلكي شمسين مثلا بالقسر ولا قسر في
الفلكيات فضلا عن دوامه وكذا وجود كرتي نار
متلاقي عاليين فلو كان التعدد والانفصال في تلك
العوالم دائما لزم القسر دائما وهو باطل كما تقرر في محله
فلا بد ان يزول تعدد هي الى الانفصال في مخصص
لذلك وغير مخصص لاستلزامه الحركة المستقيمة في
الافلاك والمحذورات الثلثة المذكورة في الاسطقسات
واما تعدد افراد نوع واحد في عالمنا هذا فليس من باب

القسر

القسر الدائم لان كل واحد من الاشخاص غير دائم و
والنوع لا وجود له الا في ضمن الشخص فليس واحد
بالعدد دائما بل نوع القسر هنا دائم ثم ان هذا اي عدم
قبول الافلاك القسر والفلك هو الدليل على انحصار
نوعها في شخصها وكذا الفلكيات ان قلت لم لا يجوز
التعدد الافرادي لكل نوع هناك بلا انفكاك وقربان
يكون مفطورا على التعدد من اول الامر لا التعدد بعد
الاتحاد قلت لا يمكن ذلك لان الاجزاء المفروضة في
كل واحد متشابهة ومشابهة ايضا للكل وحكم الامثال
فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فلو كان الفردان مثلا
من نوع مفطورين على الانفصال كانت الاجزاء المفروضة
في كل واحد ايضا منفصلة بل يلزم الكثرة بلا وحدة وقد بين
نظير ذلك في ابطال مذهب ذيمقراطيس اذ اختلاف
الامكنة ضروري وذاتي والذاتي لا يختلف ولا يتخلف
وايضا لو اتصلت تلك الامكنة لزم جواز الحركة الاينية
على المكان فيلزم ان يكون للمكان مكان وايضا لا يعقل
صيرورة الوسط طرفا واما الاجماع المذكور فيما

لا مانع عنه فى طبيعة تلك الاجسام اى لا الامكان الذاتى
وان لم يكن لا الامكان الوقوعى اذ ياباه طباع الخارج
واوضاع الكون التى فرضها الخصم للزوم الخرق والالتيام
والخلاء وغير ذلك   لا يمكن ان يكون جسم مخالف
لهذه الاجسام فى الحركات والكيفيات استدل بعدم
حركة اخرى وكيفية اخرى على عدم عالم جسمانى اخر
مخالف بالطبع ان قلت تخالف الاثار يدل على
تخالف مبادى الاثار واما اتحادها فلا يدل على اتحادها
نوعا كالحرارة اللازمة للنار والغضب والحركة والشمس
وهى متباينة نوعا قلت عموم اللازم بحسب الجليل
من النظر واما بحسب النظر الدقيق فالحرارة اللازمة
للنار مباينة للحرارة اللازمة لغيرها ان قلت ما
تقول فى الزوجية اللازمة للاربعة والثمانية وغيرها
وهى انواع متباينة والزوجية واحدة او متماثلة قلت
الزوجية لازمة الماهية وكل لازم الماهية اعتبارى على
ما حقق فى موضعه فليس لما فى تلك الاعداد الا
ما يحاذيها والامور الانتزاعية التماثل والتباين

مانعة

٤٤

مانعة للاشياء المنتزعة هى عنها والقوم يدرون ان المفهوم
الواحد لا ينتزع من الامور المتخالفة بما هى متخالفة
وهى الاخذة من الطرفين قسم المستقيمة او قسمة
ثلاثية ثم عدل وقسمها قسمة ثنائية دائرة بين النفى
والاثبات   تسعة عشر نوع منها الطعوم البسيطة
التسعة المشهورة واربع منها الكيفيات الفعلية والانفعالية
وثلث منها المسموعات والمبصرات والمشمومات وثلث
منها المحسوسات بالعرض وذكر اوائل الملموسات با
التفصيل اولى اذ اليها مفوض كدبانوية عالم العناصر
كما الى العقل الفعال مفوض كدخدائية هذا العالم
عندهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم وما
يعلم جنود ربك الا هو   لم تدخل فى النوع الثانى اذ
لو ادخلته فيه بدون التوفية لزم الطفرة فى الحركة
الكيفية عند الشيخ وفى الحركة الجوهرية عند المحقق
والضرورة قضت ببطلانها فيهما كما فى الحركة الاينية
وهذا هو قاعدة الامكان الاخس التى موضع استعمالها
السلسلة الصعودية وقد قال المحقق فى موضع

اخر قد وضعنا ههنا بازاء قاعدة الامكان الاشرف التى
موضع استعمالها السلسلة النزولية فنقول
فاذن لا محسوس اه اذ لا حاس ما ضلا فى ماتقول فى
للجوهر الناطق والحاس والمحسوس متضايفان والمتضايفان
متكافئان والنسبة المحسوسة بالعرض اه المحسوسات
بالعرض كثيرة كالكم والاضافة وغيرهما كما فى سفر النفس
وتخصيصها الشيخ لكونها اكثر شيئا وكلا واضح وجودا النسبة
الى البعض كالاضافة والعدد واما الجسم التعليمى فمعدود
من ناحية الجسم المكيف واما الاطراف فمنطوية فى
الشكل ثم ان ذكر الحركة والسكون بعد ذكر الحركة وا
تفصيلا والسكون عدمها عن موضع قابل اما باعتبار
تعداد الكيفيات من غير نظر الى النفى والاثبات
واما باعتبار كونها كيفيتين ههنا وهناك كان باعتبار
ذاتها واما من باب ذكر العام الاجزائى او العددى
بعد الخاص اذ العام منه منطقى ومنه استغراقى
ومنه اجزائى ومنه عددى وذلك لتحقق التلازم
بين اجزائه الاولية اه اراد ان يثبت تشخص العالم
على نهج

٤٥ على نهج يوافق كل شرب قد علم كل اناس مشربهم ولما انت
تعلم ان ههنا انهلا ادق واشرف ومشارب اعذب
والطف على مذاق من قد على ازيد من الارتباط والا
لتصاق فان اجزاء العالم فى مقام وجودها والوجود
مابه الامتياز بنفسه مابه الاشتراك وحينئذ انه الوحدة
والتشخص شاهدنا هذا حقيقيا وتشخص تشخصا عينيا
والغرض جميع فصول انواع العالم بالنسبة الى الفصل الاخير
للنوع الاخير الانسانى ماخوذة لا بشرط اجناس وجميع
الصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية الكاملة
العقلية الفعلية مواد ماخوذة بشرط لا فالكل مبهمات
فى صراط الانسان الكامل وتحصيله الشئ بالصورة ولا
سيما صورة الصور التى هى مواد بهذا الاعتبار وبالمبهم
لا وجود له الا بالمعين فالكل موجود بهذا الواحد الذى
هو الفصل الاخير والصورة الاخيرة وهو موجود واحد
بوجود واحد باسم الواحد القهار نرسد كار عالمى بنظام
كرنه باى تو درميان باشد والغرض كل الانواع الجوهرية
التى فى السلسلة العرضية القدرية باعتبار انطوائها

في انوار اربابها والطواء اربابها في نور رب النوع الانساني
حيث ان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام
الى الاصنام ثانية غير مشعرة واحدة وبهذا النظر تغيرات
العالم الكبير في ادواره واكواره كتفاوت الانسان
بحسب الامزجة في الانسان الواحد الصغير ما عندكم
ينفد وما عند الله باق فربها بر قهار رفت اى همام وين
معانی برقرار و بر دوام شد بدل اسباب هر چند بار
عکس ماه و عکس اختر برقرار الى غير ذلك من المناهج
الباهية رقمنا الشارقة والمشارع العذبة السائغة

وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجب آه لان
التلازم وان لم ينحصر فيه لكن القسم القريب الاخر منه
بالملل ههنا قطعا اذ لا علية لجسم بالنسبة الى جسم اخر
لان تاثيره بمشاركة الوضع والوضع لا يتصور بالنسبة
الى المعدوم بل غير موجوده كما سيلوح وجهه فان
العقل لا مجرد تعالى يقتضى ظلالا منه في عالم الملك و
النفس لا جرم مدبرة في الجسم فتستلزم اجساما اخر
وقد بين امتناعها فقد اضرب ... عن الاول لملاءمة الصغير

الجزء

الجزء افتقارية ليس مؤتلف الذات من اجزاء وجودية
آه اعلم ان وجه الضبط لقسمة الاجزاء الى اقسامها الاربعة
ان نفي الاجزاء اما موجودة بوجود واحد في العين واما
موجودة بوجودات متعددة وعلى الاول اما ان يعتبر
في الذهن لا بشرط فهي الاجزاء الحملية واما ان يعتبر
بشرط لا فهي الاجزاء الوجودية الذهنية كالمادة والصورة
الذهنيتين وعلى الثاني اما ان تكون متباينة في الوضع
فهي الاجزاء المقدارية واما ليس كذلك فهي الاجزاء الخارجية
كالمادة والصورة الخارجيتين وما بين بينها في نسبة
الوجود وجه نسبة الوجود الى الجزء ان اقدم اقول الكلام في
مطلق الاجزاء والجنس والفصل للشيء اجزاء شيئية لا
وجوده وملاك التقدم ههنا تشيئ الماهية لا الوجود
والتقدم بالتجوهر لا بالطبع المألوف والجواب ان
المراد بالوجود ههنا ما يتناول التقرر والمراد فرض نسبة
الوجود والمراد بالتقدم بالطبع المرادف للتقدم بالذات
وهو القدر المشترك بين التقدم بالطبع بالمعنى الاخص
والتقدم بالعلية والتقدم والتقدم بالتجوهر فاستعمل الكلي

فى هذا الفرد او ما يجرى مجراه كالبصر والسرير
لان تلك الاجزاء ليست فى الحقيقة متقدمة بل انما
لان العقل او الوهم بعد وجود مقدار ما يفرض فيه شيئا غير شىء
كليا او جزئيا اولا ثم فعلية الاجزاء هكذا ولكن المراد
بالجزئية والكلية كون المقدار مصححا لقبول التجزية
اذا فرضها النفس بخلاف مثل النقطة او المجرد فالمصحح
لذوات الاجزاء متقدمة على المصحح لذات الكل وهذا
نظير ما ذكرنا فى الرد على عبارة العلامة انه يكفى فى كون
الشىء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل فى العقل كان
للعقل ان يحلله وان امتنع حصوله فى العقل على ان الاجزاء
المقدارية ليست بهذه المثابة لان نفى الاجزاء الحملية
مستلزم لنفيها اذ المقدار قائم بالجسم فاليس جزء عقلى
ان كان له جزء مقدارى كان له مادة وصورة فكان له
جنس وفصل هف واحتج ايضا ببيان البرهان
تناهى الابعاد وذلك لانه قد ثبت انه لا يجوز العلية
والمعلولية فى افراد نوع واحد فلو كان الواجب مقدارا
كجسم تعليمى او طبيعى كان علة لجسم تعليمى او طبيعى لم يكن
احدهما

٤٧
احدهما بالعلية او المعلولية اولى من الاخر لان حكم
الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فما فرض معلولا
يكون علة للاخر وما فرض علة يكون معلولا للاخر فيكون
الاجسام غير متناهية وقد ثبت تناهى الابعاد وبتوسط
الى واجب اخر يعنى فى الوجود حتى يكون من باب
الافتقار الى علل الوجود الوجه والا فالافتقار الى الواجب
الاخر افتقارا قواميا يكون بلا واسطة ان قلت الواجب
المفروض مركبا يفتقر فى القوام الى قوام الممكن الذى هو
جزؤه لكن الوجود لفرض وجوب وجوده وقوام ذلك
الممكن لا يفتقر الى ذلك الواجب الاخر لانه علة وجوده
لا قوامه فلا يلزم الافتقار الى الواجب الاخر فى الوجود
بتوسط الممكن والكلام مطلق يشمل الاجزاء العقلية
ويرشد اليه ايضا عنوان ما بعده بالطريق الاخر قلت
لما كان الوجود مقدما على الماهية تقدما بالحقيقة عند من
وبالحقيقة عند بعض كان قوام ذلك الممكن مفتقرا الى
وجوده ووجوده الى ذلك الواجب الاخر ليتقوم على الواجب
المفروض مركبا فكان واجب الوجود مفتقر الوجود هف

اذ کیف یتصور حصول مجموع واجب من ممکنات
صرفة اذ قلت هذا نسبة کل نوع مجموع من اجزاء فان
الانسان حاصل من حیوان وناطق لیس شیء منهما انسانا
والبیت حاصل من سقف وجدران لیس شیء منها بیتا
وهکذا قلت اما فی الترکیب من الاجزاء المحمولة کما
فی الانسان فلیس کل من الحیوان والناطق یحمل علیها
الانسان حملا عرضیا مع انها موجودین متناسبان له موجودا
وجهتین متناسبان له بهتیر واما فی الترکیب من
الاجزاء الخارجیة فالسقف والجدار وان لم یسمیا
باسم البیت لکن البیت شیء هو من شیئها فان
مادة البیت مادتها وصورته صورتها ولا تفاوت
الا بالجزئیة والکلیة واما فیما نحن فیه فمعلوم انه لا سنخیة
بین حیثیة الاباء عن العدم وحیثیة عدم الاباء عن الوجود
والعدم فیلزم تقدم کل من الکل والجزء ههنا علی نفسه
والسؤال ههنا ایضا بان افتقار الکل الی الجزء فی القوام
وافتقار الممکن الی الواجب تم فی الوجود کالسؤال
السابق والجواب الجواب اذ کل بسیط فی العقل او

اما الاول

48

اما الاول فلان البسیط فی العقل لو کان مرکبا فی الخارج
من المادة والصورة لکان مرکبا فی العقل من الجنس
المأخوذ من المادة والفصل المأخوذ من الصورة هف
واما الثانی فلانه لا یلزم ان یکون کل بسیط فی الخارج
بسیطا فی العقل لمکان الاعراض المرکبة فی العقل من الجنس
والفصل بل من المادة والصورة الذهنیتین اعنی الجنس
والفصل بشرط لا او المادة والصورة الشبیهتین بالمادة
والصورة اللتین فی الموضوعات وهما بیانان الکلمة
المورونة من اخذ الجنس مطلقا من المادة والفصل
مطلقا من الصورة فانها تنتقض فی الاعراض بل وفی
المفارقات بل الاولی منهما بل فی ان یوجد ویحصل
ای فی عالم العقل لحصول النوع مجردا عن المحصلات
الصنفیة والتشخصیة المادیة فی عالم ارباب الانواع
او فی عالم عقلنا اذ الاعتبار فی التمایز والتفصیة
بالعقل لا بالحس واما الوجود فی هذا العالم فیحتاج الی
المصنفات والمشخصات ولا یتم بالفصول فقط
واذا علمت ما ذکرنا علمت سر قولهم ان النوع بهتیر

بانه متحصلة والجنس مبهمة بانضمامه مبهمة اذ لم يقبل احد بوجوب
الجنس ولم يمكن الاشارة العقلية الى الجنس متحصلا
لكونه بعض المبهم لا مبهما بانه وشارالبه في العقل
اشارة ابهامية كالامر المردد بين المعينات والفاق
في المحصلات اذ وجود الجنس وجودات كوجودات
الانواع الطبيعية والانواع العقلية وما يتصور متحصلا
منعزلا عن الفصول انما هو ماخوذ بشرط لا مادة
عقلية لا جنس بما هو جنس ولهذا وجوده في الفصول
يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق مواطاة بخلاف النوع
اذ لا وجود في العقل اذ الوجود انما هو للماهية التامة
وهي الماهية النوعية وعلى المقادير يمتنع الحمل
لان الحمل يقتضي وحدة وجودية وكثرة مفهومية فعلى
تقدير كون الاجزاء حقيقة الوجود كان هنا وحدة
صرفة لان مقام شيئيتها ومقام وجودها واحد فلا
يصدق الهوهو والتقسيم لا بد ان يكون مفهوما وحقيقة
الوجود ليست بمفهوم وعلى تقدير كونها غير الوجود
كان هنا وحدة صرفة لان مقام شيئيتها ومقام وجودها
واحد كثرة

٤٩
واحد كثرة صرفة اذ ليس لها مقام وجود هو مابه الاتحاد
سوى مقام شيئية الماهية فلا يصدق الهوهو الضرورية على
تقدير الاختلاط كان هنا وحدة محضة في البعض وكثرة
صرفة في البعض اذ لا شيئية ماهية للبعض وهي مناط الا
ختلاف ولا شيئية وجود للبعض وهي مناط الوحدة
ان قلت شان الاجزاء الحملية في كل مورد ان يكون
عين الوجود ومع ذلك تحمل فليكن ههنا كذلك قلت نعم
ولكن لها وجود عرضي فلها مقام ذات ومقام وجود
وفيما نحن فيه الماهية عين الانية وقد فرغنا عن اثباته بل
نقول من راس على كل واحد من المقادير الثلثة في الجنس
والفصل فالنوع الذي هو الواجب تعالى اما وجود فقط
واما ماهية فقط وعلى اي تقدير لا يحمل كل واحد من الاجزاء
على الاخر ولا على النوع ولا النوع على كل واحد هف و
اما وجود وماهية فيكون زوجا تركيبيا فيكون ممكنا هف
في ان واجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة اه
اطلاق الفصل والمقسم على المصنف والمتحصل من
باب عموم المجاز وبالحقيقة سلب كونه نوعا مركبا

اوجنسا بسيطا او نوعا بسيطا سلب اقسام الماهية عنه
من الماهية المحصلة النوعية المركبة كالانسان والنوعية
البسيطة كالبسيط فان جنسها متضمن في فصلها وفصلها
متضمن في جنسها والماهية الجنسية المبهمة البسيطة كالجنس
العالي مشارا اليه بالحس او العقل هذا بيان صفة
لكلمة موجود اي الموصوف وافراد ضمير الاشارة سهل وانما
قلنا ذلك لان النوع في كونه مشارا اليه بالعقل غير محتاج
الى المصنف والمشخص ويمكن ان يكون المراد بالعقل
المدارك الجزئية الباطنة المشيرة الى افرادها للنوع اشارة
وهمية او خياليه والمراد اقرب معنى زعموا ان الحق
تم كلي طبيعي جنسي اي الطبيعة من حيث التحقق في
الافراد واما نفس الطبيعة كما هو موضوع القضية الطبيعية
فلا يذهب اليه جاهل فضلا عن عاقل وان منها حقيقية
ومنها غير حقيقية اه الواحد بالوحدة الحقيقية ما لا يتعلق
واسطة في العروض في باب الاتصاف بالوحدة
بعبارة اخرى ما يكون وصف الوحدة له من قبيل
الوصف بحال الشيء لا من قبيل الوصف بحال متعلق
الشيء

الشيء والواحد بالوحدة الغير الحقيقية بخلاف ذلك
فزيد وعمرو واحد في الانسانية والفرس والبقر
واحد في الحيوانية فالانسانية والحيوانية كل منهما واحد
حقيقية اذ لا واسطة في العروض له والوحدة وصف
نفسه واما زيد وعمرو في الاول والفرس والبقر
في الثاني فواحد غير حقيقي اذ الوحدة لهما باعتبار متعلقهما
اعني جهة الوحدة وهي الواحد الحقيقي ثم الواحد الحقيقي
اما واحد بالوحدة الحقة وهي هنا لا يمكن ان يكون ذاتا ووحدة
بل وحدة فاثم زيد انها لها بالماهية واما ليس كذلك وهو
بخلافه وما ابعد من الصواب قول من توهم
من هو لا اه واما الصوفي الصافي فيقول جان
نهان در جسم وتو در جان نهان اي نهان اندر نهان
اي جان جان بام تو ترا بسيان و بر عكس سوي تو
چون ره بيابد هيچكس والانصاف ان مقصودهم
من ذكر الامثلة الجهة الغريبة لا الجهات المبعدة
ففي مثال النفس والبدن تعالى عن المثل لا عن المثال
بل لله المثل الاعلى المقصود انه كما ان البدن حي بحيوة

النفس وانها اصل قوامه ولبه وروحه ومع ذلك هي
لا داخلة في البدن ولا خارجة عنه كل العالم حي بقوة
الله وقائم بقيوميته ومعيته فقيوميته روح الارواح
وممسك رباط الاشباح وليس هو تعالى في الاشياء بوالج
ولا عنها بخارج بل لما كان الامر كما قيل وفي كل شيء له آية
تدل على انه واحد كانت الاشياء العليا مجالي نوره
وظهور توحيده ، ولتوحيد ظهوره فبهذا النظر عنت الوجوه
للحي القيوم ووجه الشيء ما به هو وجه الشيء فان في ذي
الوجه دلالة على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته
فاما جهة حاجة النفس الى البدن وانفعالها منه ومدد
بحدوثه وغير ذلك فمن الجهات المنبعثة التي ليست
مقصوده ولذا تابوا واستدركوا بعدما اتوا بالمنا
فاستقلوا وتدبروا بقوله اى بروز ان وهم وقال وقيل من
ذلك بروز من وتمثيل من لكن اصل التمثيلات
العرشية المناسبة للانبياء والاقتداء بكتاب الله تعالى
اما تسمع قوله تعالى في كتابه المجيد مثل نوره كمشكوة
الا يرى غير ذلك والسبب الكلي في ايرادها انه لا يمكن
للعقل

للعقل ولا سيما المتعلق منه قويا فهم المعاني مجردة عن
الصور لاجل التعلق بالمتخيلة وعشقه لتطابق العوالم
فاذا قال العقل انه تعالى نور واراد انه نور حقيقي فانه بذاته
كذا وكذا كان يرتفع في الخيال صورة شعاع في غاية التلألؤ
والظهور واذا قال انه محيط وقع فيه صورة الانبساط
الكلي واذا قال انه قاهر فوق كل نور وقع فيه القوة
الوضعية او صورة قهر نور الشمس لانوار الكواكب في
النهار وهكذا فاشير ان العقل المرتاض بالبرهان لا يعبأ
بهذه التصويرات ويرجم شيطان المتخيلة ويقول انها
من دعاباتك وصفاته تعالى اجل من هذه ويحكم بما حكم به
البرهان واذا كان هذا حال العقل المرتاض بالنظر
والفكر فما ظنك باهل الخيال فان تمثيلات هؤلاء
كاضغاث الاحلام وتمثيلات العقل واهل الشهود
كالرؤيا الصادقة الا انه بتحليل الصور الى المعاني
والحقائق فلو منع الخيال من التمثيلات ولم يؤت
بها اصلا واقتصر على المعاني الصرفة وقعت الخصومة
في البين وطفقا يتشاجرون ولم يتعين الوهم والخيال

للعقل كمن احضر مائدة واطعم بعض الحاضرين دون
البعض مع حاجتهم الى الطعام ولعلها ذكرناه من
التمثيلات المطابقة احد وجوه قول المولوي ان
خيالاتي كه دام اوليا است عكس مه رويان بستان
خدا است نسبة النفس الى البدن نسبة الصانع
الى الدكان والالة لا يخفى انه شيء وقع فيما هو
فان تلك النسبة هذه النسبة من جهة وليست
هي هي من جهات اخرى وقد صرح مرارا في هذا الكتاب
ولا سيما في سفر النفس منه انه ليس تعلق النفس بالبدن
كتعلق صاحب الدكان بدكانه وليست الالات ذوات
منفصلة فهو كل الوجود كما ان كله الوجود اشارة
الى ان قولنا بسيط الحقيقة كل الموجودات من باب
تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية فهو كل الوجود
لبساطته وان كله الذي لا بعض له هو الوجود بشرط تعينه
ولا عدم فالكاف في قوله كما ان كله الوجود للتعليل
كالكاف في قوله تعالى واذكروا الله كما هديكم ثم ان مفاد
قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء هو الكثرة في الوحدة

يعني

يعني ان مرتبة من الوجود لوحدتها وبساطتها جامعة
لكل الموجودات ويترتب عليها بفردها من الكمال ما
يترتب على الجميع ومثل ذلك نوع الانسان الكامل
بالفعل حيث انه بوحدته جامع لكل ما في الوجود من
الصور والمعاني والاشباح والارواح بحيث ان
الكل كانها مرائي ذاته من الدرة الى الذرة وكان
جميع كلمات الكتاب الافاقي شرح كتابه الانفسي
كما انه مرات الحق تعالى وخليفته خلق الاشياء لاجله
وخلق هو لاجل الحق تعالى وليس مفاده الوحدة في
الكثرة كما يتوهم كثير من الناس حيث انهم اذا سمعوا
ذلك القول طعنوا وطفقوا يقدحون فيه بانه يلزم
ان يكون الحجر والمدر وغيرهما كلها واجب الوجود
ووقعوا في ايهام الانعكاس اي كل الاشياء بسيط الحقيقة
ولم يعلموا ان هذا في العلم الحضوري الفنائي الذي
هو عين الذات الاحدية واما الوحدة في الكثرة
ففي مقام فيضه المقدس الشامل ورحمته التي وسعت
كل شيء وفي كل بحسبه ولم يروا ان مسئلة الوحدة في الكثرة

كتب العرفاء مشحونة بها وان الكثرة في الوحدة التي
هي مفاد قوله ان البسيط كل الوجودات من خصائصه
باعتقاده ولم يبق احد الا ارسطاطاليس يقول
مجمل بل قال في موضع من الاسفار انه لم اجد على وجه
الارض من له علم بذلك وان لم يكن كما اذ تقصار
من اصطلاحات العرفاء من مقام شهود المفصل
في المجمل ومقام شهود المجمل في المفصل الا ان نطلق
ان هذا الفيض المقدس والوجود المنبسط اذا لوحظ
ساقط الاضافة عن الماهيات وان ما به الامتياز
في ذلك الوجود عين ما به الاشتراك فنحو من مقام
شهود المفصل في المجمل واذا لوحظ ظاهرا في المظاهر
والمجالي فنحو عكسه ولعل الناظر بهم ذلك غاية ان يكون
كلامهم هذا متشابها ولهم محكمات غير ذلك ولعل قول
الشيخ العطار قدس سره في منطق الطير هم زجمله
بيش وهم پيش از همه جمله از خود ديده وخود بيش از همه
اشارة اليه وقال السيد المحقق الداماد اعلى الله
مقامه في القبسات وهو كل الوجود وكله الوجود
وكل البهاء

٥٣ وكل البهاء والكمال وكله البهاء والكمال وما سواه على
الاطلاق لمعات نوره ورشحات وجوده وظلال ذاته
واذ كل هوية من نوره هو فهو الهو الحق المطلق ولا هو
على الاطلاق الا هو انتهى ولعله يعتقدان مراد السيدين
من قوله هو كل الوجود انه منشأ انتزاع الموجودية في
كل موجود سواء كانت موجودية فقرا او موجودية
غيره كما صرح به كما اقتضاه ذوق اهل التأله حتى اطلقوه
عليه تعالى تسمية وح فاين هذا من المقصد ثم تحقيق هذه
المسئلة وتفصيلها وسد ثغورها باتم وجه حق التحقيق
لكثير من نظائره منيز كب ذاته ولوجب اعتبار
العقل آه ان قلت اللاكون نفي وسلب ليس شيء
حاذنه فلا يستدعي التركيب قلت شر التراكيب
هو التركيب من الاثبات والسلب اذا كان
ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض بل
ان سلب الحق فلا تركيب الا هو اذ التركيب يستدعي
شيئين احدهما الوجود والحقية والاخر هو العدم
والبطلان اذ الوجود والوجود ليسا شيئين حيث

ان مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك واما لحاظ الماهية
فيرجع الى اعتبار العدم والفرق بين هذا السؤال انك
متى سمعت التركيب من شيئين تبادر الى ذهنك
شيئية الوجود ولا تحضر فيها الشيئية اما تسمع قولهم الشيء
اما واجب الوجود واما ممكن الوجود واما ممتنع الوجود
وشيئية الامتناع الشيئية العدمية بل الامتناع اشد
انحاء العدم ثم اما تسمع قولهم الممكن زوج تركيبي واحدي
شيئيته شيئية الماهية وهي وان لم يكن شيئية العدم لكن
لم يكن شيئية الوجود ايضا وهي موضوع اللاليس والبرزخ
بين البحرين البحر العذب الفرات والبحر الاجاج الخضر
التركيب في التركيب من شيئي الوجود نظرا الى
عامي فقد لوحظ زيد مثلا ثلثه نحو وجوده وجهته
وفقده الوجودات الاخرى سيما فقد كمالاته المترتبة
واما وجود لا حد له فلا فقد فيه كما لا ماهية له ففي البسيط
الحقيقي لا تركيب ولو في العقل ولو من الوجدان وا
الفقدان ان قلت السلب خارج من الذات فلا
يلزم التركيب في قوام الذات قلت الصفات السلبية
للشيء

٥٤
الشيء بالنسبة الى ذات المعروض عرضيات واما بالنسبة
الى الذات التي هي مجموع الذات المعروضة والعارض هويته
ذاتيات كما ان عرضيات زيد بالنسبة الى ذاته النوعية
عرضيات واما بالنسبة الى هويته داخليات وزيد
مجموع الطبيعة النوعية والعرضيات من صفاته الثبوتية
والسلبية كيف وهذا السلب ليس سلبا مطلقا
ولا سلبا نحويا بل سلب من الوجود هذه العبارة
وقعت في اواخر مبحث العلة والمعلول من السفر الاول
هكذا ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ
ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود
وليس كل فانا كثيرا ما نعقل اه ولعله عذر لجواز
تعقل السلب ولكن ما وقع ههنا احسن اذ يكون
جوابا لما عسى ان يقال السالبة لا تستدعي وجود
الموضوع فلا تقتضي حيثية حتى تردد فيها بانها عين حيثية
الايجاب او غيرها فحاصل الجواب ان هذا السلب
سلب من الموضوع الموجود والسالبة عند وجود الموضوع
تساوق المعدولة والموجبة السالبة المحمول على

التيقن و لذلک خص الکلام بالایجاب فی قوله فکل
موضوع هو مصداق لایجاب سلب محموله اه وقبل هذا
القول وبعده ردد بین السلب والا والعدول
او ایجاب السلب تنبیها علی عدم التفاوت فی التادیة
فنجد ان ما به نصدق علی الموضوع انه کذا غیر ما به یصدق
علیه انه لیس هو کذا هذا واضح ولکن وقع فی ذلک الموضع
من الاسفار وفی الشواهد بدل هذا فانه الشئ هو
غیر ما به یصدق علیه انه لیس هو ولزوم هذا غیر واضح
اذ الکلام فی ان الانسان مثلا لیس بفرس لا ان
الانسان لیس بانسان لکنه ش بین ذلک فی کتابه المسمی
باسرار الایات فانه قال ولیتحیل ان یکون المعقول
من السلب نفس المعقول من الایجاب وان کان کل
منهما مضافا الی شئ آخر فان المضاف الیه معناه خارج
عن معنی المضاف والاضافة لتخصیصه تخصیص
بامر خارج والتخصیص بالامر الخارج لا یغیر حقیقة الشئ
و نفسها فاذن لو کان معنی ثبوت آ بعینه معنی سلب ب
لکانت طبیعة الثبوت بعینها طبیعة السلب فیکون
الشئ

الشئ غیر نفسه وهو مح انتهی والحاصل ان وجود زید
اذا سلب عنه وجود عمرو فکان وجود زید بما هو مصاحب
للنقص والحد وبالجملة للعدم مصداقا لسلب وجود عمرو
لزم الترکیب وهو فیما نحن فیه مح واذا سلب عن وجود
زید بما هو وجود زید کان الشئ غیر نفسه لان الوجود
فیهما بما هو وجود لا بما هو حصة او فرد واحد اذ المفروض
ان وجود زید بما هو وجود مسلوب عنه اذ لو کان
الفرد او الحصة مسلوبا عنه کان المصداق للنقص والعدم
وهو الشق الاول وتقی بالمطلق هذا کالتعریف
الذی سینقله من العرفا وقصده من التوضیح هو
الاعتذار مما عسی ان یق انه اذا کان الوجود البسیط
جامعا لکل وجود فلم لا یصدق علیه ماهیة فلیجز ان یق
انه انسان او فلک او ملک او غیرها بان الماهیة هی
المحدودة بالحد الجامع المانع وهذان الجمع والمنع انما
الی اعتبار قید فقط فیها لضیقها و ضیق وجودها فاذا
اضیف الی وجود ماهیة وجود آخر لم یصدق تلک الماهیة
علیه وانما اردنا بقولنا نوعا محصلا ای فی قولنا

انك اذا احدثت نوعا محصلا ما يحصل وجوده الا ما يحصل
مفهومه فقط اذ كل مفهوم حتى مفهوم الجنس الذي هو
مهية ناقصة ولاسيما جنس الاجناس بما هو مفهوم تام
والنقص في مهية الجنس انما هو بحسب التحصيل لفناء
محصلة في تحصلات فصوله المقسمة على عدد ما
اشتهر بين اهل النظر اذ ما اشتهر بينهم تخصيص المطلق
والمقيد بالمفاهيم الذهنية مطلقا واما في عرف العرفاء
فكاد ان يكون موضوعا بالوضع التخصيصي او التخصص
للامر العيني وذلك مثل الكلية بمعنى السعة والاحاطة كما
في عرف الحكماء الاشراقيين بل الهيويين واللابشرط
وغيره المستعمل في الوجود الحقيقي فقول العرفاء انه
الوجود المطلق مثل قول الحكماء الوجود البسيط كل
الوجودات مبدء كل الاشياء وفياضها اشار
الى سبك اخر بتغيير المدعى والدليل اما المدعى فلانا
لا نجعل العنوان ههنا البسيط كل الوجودات بل نجعل
ان مبدء الوجودات فاعلا وغاية كل الوجودات وههنا
الفه من قبيل تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية

واما الدليل

واما الدليل فهو ههنا ان معطي الخير والكمال لا يكون فاقدا
له وان غاية الشيء كماله وكمال الشيء هو الشيء مع امر زائد
اذ لو كانت غاية الشيء وكماله فاقدا له لم يكن وصول الشيء
اليها من قبيل الاستكمالات بل من قبيل التكونات و
والتفاسدات لكان اولى والحق آه اذ لم يفقد شيء
من سنخ الخط بل فاقد القوابل والنقاط مثلا وهي مباينة
بالنوع له اما القوابل فلكونها جواهر والخط عرض واما
النقطة فلكونها حدا مشتركا بين الخطوط والحدود المشتركة
مباينة بالنوع لذوي الحدود كما ثبت في محله وقوله
وجعلنا من الماء كل شيء حي هذا في الرتبة في الكرة اظهر
سنه فعكسه وكله حي صفة موضحة لا مخصصة اشارة
الى ان كل شيء له حيوة وشعور على وجه يليق به يسبحون
اي سراية لا تتصف بصفات المسري فيه بل تفنيه
وبهذا المعنى المطلق السر البنه في قولك جمالك في كل الحقائق
ساير وليس له الا جلالك ساتر اي الا فرط نور جمالك
كما مر تحقيقه في اوايل السفر الاول وقد كتبنا
اليه ما يتعلق بالمقام واليه الاشارة بقوله وان من شيء

الا يسبح بحمده اى يسبح تسبيحه ويحمد بحمده اى كلها كاشفة
لاسمائه وصفاته وشارحة لكماله وجلاله والحمد الثنا
اظهار كمال المحمود وكل وجود خير وحسن وجمال وجلال
ولما كان كل وجود وخير منسوبا اولا الى الله تعالى وثانيا
الى تعينه ومهيته كما قال عز من قائل ما رايت شيئا الا ورايت
الله قبله لان نسبته الى الفاعل بالوجوب والى القابل
بالامكان كانت وجودات العالم تستر اشرها المشعرة
بالمظهر بان له الحمد وله الملك لا بمحض دلالة الاثر على
المؤثر كما يقوله المتكلمون ولما لم يكن الاثر شيئا على حياله
بل ما هو غير عما هو وجود لم هو واعتبر الهو المظهر هو فيه
كل هو وكان قد يستخفى فى نظر السالك دول الظاهر
للاسماء وليظهر دولة الاسماء ويبدل الارض غير
الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار
كان الحمد والتسبيح المبتنيان للفاعل القيم بربه تعالى انت
كما اثنيت على نفسك ولذا جمع تم بين التسبيحين والحمدين
اعنى التسبيح وحمد الاشياء فى قوله يسبح والتسبيح وحمد
نفسه فى قوله بحمده وقوله سبحانه وهو العلم بالعلم اشارة
الى قرائه

الى قرائه يفقهون بياء الغيبة لا بتاء الخطاب
كالعلم والحيوة التمثيل بمثالين اشارة الى انقسام الحقيقيه
الى الحقيقيه المحضة والحقيقية ذات الاضافة فان
الصفة مطلقا سواء كانت فى الواجب تعالى اوفى الممكن
اربعة اقسام لان الصفة اما سلبية واما ثبوتية
ويندرج فى السلبية ما ليس فى لفظه حرف سلب
كالعمى والامية الموضوعين لعدم البصر وعدم الكتابة
والتعلم للعلم وفى الحق الاول كالقدوسية والثبوتية
اما اضافية وهى ما كانت محض النسبة كالعالمية والقادرية
واما حقيقية وهى اما حقيقية وهى ما محضا ان لم يكن
نسبة ولا ملزومة للنسبة كالحيوة والوجوب بالذات
وعلم العالم بذاته واما حقيقية ذات اضافة ان لم يكن
نسبة ولكن يكون ملزومة للنسبة كالعلم بالغير والقدرة
عليه كعلم زيد بالشمس مثلا صورة فى ذهنه ليست
اضافة بل كيفية ولكن ملزومها النسبة الى الشمس
الخارجية وتلك النسبة هى العالمية اذا عرفت هذا
فنقول الصفات السلبية ليست عين ذات

الموصوف والا لكان الموصوف عدما ان قلت اىّ
محذور فى كون مصداقها عين الذات فان الثبوتية
الحقيقية ايضا مصداقها عين الذات لا مفهومها قلت
السلب لا مصداق له ضرورة ان الموجود لا يكون مصداقا
وفردا ذاتيا للسلب والعدم نعم يصلح لان يكون منتزعا
منه وفردا عرضيا له بخلاف المفهوم الثبوتى فان الموجود
فرد ذاتى له والكلى الطبيعى وما يجرى مجراه موجود وعين
فرده الذاتى ان قلت سلوب البارى تع عندكم من باب
سلب السلب فيكون اثباتا قلت السلب مطلقا انما يحقق
واى شئ كان مسلوبه عما هو سلب لا ايجاد به شئ وكونه
اثباتا وثبوتا انما هو شان فرده العرضى لا عما هو طبيعته
سلب وعدم والصفات الاضافية ايضا اعنى المضافات
الحقيقية لا المشهورية زائدة على ذات الموصوف والا
لكان الموصوف نسبة محضة والسؤال والجواب جاريان
هنا ايضا ان قلت السلب والاضافة كيف يكونان
منفيين لشئ وهما نفى محض واعتبارى قلت العقل
لا يعتبر فى صفة الشئ كونها امرا اعتباريا بل يكتفى فيها
يكونها

٥٨
يكونها فى ظرف نفس الامر فان الكلية صفة للانسان
والفرس وغيرهما وهى من المعقولات الثانية ولذا كان
العرضى اما محمولا بالضميمة واما خارجا محمولا مطلقا وكلاهما
صفة الشئ فالمنفى من الصفات الواجب تع عين ذاته
هى الصفات الثبوتية الحقيقية بكلتا شعبتيها
هى اضافة القيومية اى نفس مفهومها الاضافى المندرج
تحته جميع اضافاته تع فان للوجود الحق قيومية حقة
حقيقية بالنسبة الى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمة
الواسعة وللوجود المطلق قيومية حقيقية ظلية بالنسبة
الى الوجودات المقيدة وهذا قيومية اضافية فيها
منطوية المفاهيم الاضافية التى حكموا بزيادتها على الذات
ان قلت هل يمكن ان يكون معنى كلام من ان حقائق
الصفات الاضافية وما ينتزع هى عنها يرجع الى اضافة
اشراقية هى القيومية الحقيقية الظلية التى ذكرتموها
بمعنى انها شئونها وفروعها وانطواؤها فيها يكون كانطواء
الاسماء والصفات التى فى مرتبة الواحدية فى
الاحدية وكل اسم نفس ذلك المسمى ماخوذا بتعين

من التعينات الكمالية كما هو طريقة العرفاء قلت لا
يناسب هذا المعنى قوله قدس سره فيما بعد باسرها متاخرة عند
دعما اضيف بها اليه لان القيومية الحقيقية ولو كانت
تلك الاضافة الاشراقية ليست متاخرة عما اضيف
اليه كيف وهي من صقع الاول الحوايل مقدمة على الكل
بنفسه بل هي كالمعنى الحرفي لا يمكن الحكم عليها بالعينية او
الزيادة ثم ان القيومية التي من الاضافات من التقوم
الوجودي ولو حملت مبالغة القيام بذاته كما عند البعض
لم تكن من الاضافات كما لا يخفى من ان سلوب
الوجودات بما هي وجودات مما يوجب تكثرا في المسلوب
عنه اقول عبارة الشيخ قدس سره لا تابي عن ذلك لانه من باب
رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي اي وان ليس
كل سلب يتكثر بل بعضه يتكثر كسلب الكمال وبعضه
لا يتكثر كسلب النقص ولو سلم انه من باب السلب
الكلي فالمراد ان لا شيء من السلب بما هو سلب يتكثر
اذ لا ميز في الاعدام من حيث العدم وان كان تكثر
فيها فبما يضاف اليه من المسلوبات ثم ان الشيخ قدس سره نفى
التكثر

التكثر لا التكثير ولو في سلوب الكمالات كما يشعر به
قوله مما يوجب اه والجواب عنها انه من باب الاستلزام
كالمتصل للجسم اي للصورة الجسمية حيث يطلق
عليها الجسم كثيرا لانها الجسم في بادي النظر واما المتصل
للجسم المركب فمعلوم انه جزء لا عين كالعالم للعقل على
ما ذهب اليه تبعا للشيخ الاشراقي من ان العقول
وجودات محضة لا ماهية لها او المراد كالعالم لوجود العقل
اذ من الواضحات زيادة العلم على ماهية العقل اذ الماهية
من حيث هي لاي شي كانت ليست الا هي لا عالم ولا
جاهلة فما افعل المجسمه في بعض النسخ فما افعلت وليس
بصحيح لان افعل التعجب غير متصرف على ان ما بعده منصوب
وليس فاعلا فان في ما افعل افعل التعجب خلافا عند
اهل العربية فبعضهم في ما احسن زيدا قال ما موصولة
مبتداء واحسن صلتها والخبر محذوف وجوبا والتقدير
الذي احسن زيدا شيء عظيم وبعضهم قال ما نكرة
تامة في موضع رفع بالابتداء والمعنى شيء عجيب احسن زيدا
ونقل جار الله في المفصل عن بعضهم ان فيها معنى الاستفهام

فاذا قلت ما احسن زيدا فكانك قلت اى شئ احسنه

ويؤدى الى الدور المستحيل ان قلت جهة التوقف متخالفة

لان الصفات متوقفة فى وجودها على الذات والذات

متوقفة فى كمالها على الصفات وهل هذا الا كتوقف كل

توقف مع — من العرض والموضوع على الآخر بوجه عند ان لان العرض

فى وجوده وتوقف الموضوع فى تشخصه قلت كونه تم

فاعلا ذا حيوة وشعور وقدرة مفروغ عنه فصدور الحيوة

بنه ان قلت يلزم — والعلم والقدرة والارادة وغيرها موقوف على تقدم

الشئ على نفسه لا الدور قلت الدور باعتبار توقف

صدور العلم على الحيوة والارادة مثلا وتوقف صدورهما

على العلم وقس عليه ثم انه ليس المراد التمثيل بسبب الغير

المنفصل اذ مقتضى عروض الصفات معلوليتها وبكيفى بنفس

المعروض وهو واضح فيلزم ان يكون ذاته اكمل من ذاته

لكون ذاته معطية ومستعطية او لان الذات اكمل من

الصفات لكونها علة للصفات والصفات اكمل من

الذات لكونها كمالا وحلية للذات فالذات اكمل من الذات

بقياس المساوات فان قلت لا علية وتاثير بينهما على

طريقة

طريقة المصنف كما سياتى قلت فعبر بالاصل والتبع او نحوها

حتى يكون هذه الامور فى غيره لا بالذات حاصل الكلام

المعلم انه لا يعرف الا بسبب فى دليل اثبات الواجب ثم

ان الوجود ان كان واجبا ثبت والا استلزمه دفعا للدور

او التسلسل ثم هذا البيان فى توابع الوجود فنقول العلم

ان كان واجبا ثبت وان كان متعلقا بالغير فذلك الغير ايضا

علم لان معطى الكمال لا يكون فاقدا له ثم ننقل الكلام الى

ذلك العلم وهكذا حتى يصل الى علم قائم بذاته وكذا فى القدرة

والارادة وغيرهما مما هو من عوارض الوجود بما هو موجود

من غير استلزام تجسم وتقدر وهذا بناء على غفلتهم

عن سر الوجود فى قولهم الاول غفلوا عن اصل الوجود

فكان عينية كل من الصفات مع الاخرى ومع الذات

بحسب المفهوم والحمل بينهما اوليا العدم اصالة الوجود عندهم

واما فى قولهم بالعينية وانه مترتب على حذاء نفسه غفلوا

عن سر الوجود وان حقيقة كل صفة هى الوجود فيكون مقولة

بالتشكيك كالوجود ويكون مثلا الصورة القائمة من

المعلوم بالنفس صفة وعلم النفس والعقل والواجب نعم

بذواتهم ايضا صفة فلو كانوا متفطنين بهذا الفرض العريض
للوجود وتوابعه مع دهوتها وبلاغتها لم يتحاشوا عن كونه
العلم القائم بالذات بل الواجب الوجود بالذات صفة
وعلما بالحقيقه ولم يتفوهوا بالمغايرة ويمكن حمل المغايرة
السر الى الوجود بمباينة حتى يكون اشارة الى قولهم
الاول ويكون قوله ودرجاته المتفاوتة اشارة الى
قولهم الثانى ولا ينفعل ايضا من معلولاته وهو من لا
شئ الحاجات هو الحاجة الى المعلم والبنية المعلم ينفعل
عن الذات باعتبار الصفة كالعلم والمشيئة والقدرة
ونحوها فلو حصلت صفاته عن معلولاته لزم الدور
ان الفعل للفاعل قد يكون فى غيره كما قد يكون للتخفيف كما
فى قوله ثم قد يعلم الله المعوقين او لما كان فى الايجاب
الجزئى كفاية فى اثبات المطلوب مع انه لو اورد الكلية
لكان مصادرة ودلايل المفاهيم ضعيفه اورد
سور الجزئية التى هى نقيض الكلية الاخرى وهذا
اولى فلا يرد انه يفهم منه ان فعل الفاعل قد يكون فى
نفسه وهو التزام لمطلوب الخصم لكان كل ما فعل
نفسه

61
نفسه قبل اه كلمة نفسه فى الموضعين متعلقة بالفعل
الذى يليهما والا فهى حالية عن الفاعلة لان ما فعل بامر
زايد على ذاته ايضا قبل بذلك الامر الزايد وبالعكس
لان المفروض ان الفعل والقبول جهة واحدة وقوله
والوجود يكذبه لان الهيولى الاولى قابلة لا غير والصورة
النوعية فاعلة لا غير ان قلت الصورة النوعية او العقل
لا مجرد لها عوارض وصفات يقبلها لها فهما فاعلة وقابلة
لا انها فاعلة لا غير قلت ليس المراد لزوم الشئ فى نفس
التحقق او بحسب الصدق مطلقا بل المراد لزوم الشئ
بحسب الصدق بالنسبة الى الامر الواحد الذى فعل او قبل
بل المراد لزوم الاتحاد والوجود يكذبه لان الواجب تعالى
لا يقبل معلولاته المادية مثلا او العقل والصورة لا يقبلان
معاليلها فالاولى ان يقرء الفعلان بالبناء للمفعول
وكلمة نفسه ح ايضا الصق بما بعدها وهاتان الجملتان
اه لا يخفى ان هاهنا احتمالا اخر وهو ان يكون احديهما
عينا للذات والاخرى لازمة لها واستلزامه لمحذور ليس
عذرا لعدم تعرضه اذ كل الشقوق مستلزمة للمحاذير

لكن يمكن ان يق هذا الشق كان بطلانه اوضح اذ ننقل
الكلام الى صدور الجهة اللازمة فاما ان يستند الى
الجهة القبلية اعنى الذات فهو باطل لتغاير الفعل والقبول
فلا يستند جهتا هما الى ذات بسيطة واحدى الجهتين
الى الاخرى وان كانت جهة قبول الصفات هى الجهة
اللازمة وجهة صدورها الذات البسيطة تم لجهة ١٢م
صدور الجهة اللازمة لزم صدور الكثير عن الواحد اما
ان تستند الى جهة اخرى لازمة وهلم جرا فيلزم التسلسل
واما ان ينتهى الى جهة مقومة فيلزم التركيب فى الذات
مع محذور اخر وهو الخلف اذ عاد ما فرضناه عينا جزءا
فالمحذور هنا اشد من هذه الحيثية ان هاهنا اشتباها
من باب اشتراك القبول آه القبول بمعنى الانفعال التجددى
هو ان يطرء على الشئ كمال لم يكن له بسبب الغير او بالغير
عند قابلية المادة والقبول بمعنى مطلق الاتصاف هو ان
يتصف شئ بشئ لازم له لذاته وبلا مدخلية المادة
فالنار قابلة للحرارة بالمعنى الثانى والماء قابلة لها بالمعنى
الاول والمادة النارية لا مدخلية لها فى قبول الحرارة
فلوفرضت

فلوفرضت الصورة النوعية النارية مجردة عن المادة
لكانت متصفة بالحرارة ايضا ولوازم الماهيات وكذا
لوازم الوجودات قبولها بمعنى مطلق الاتصاف بها
وحيثية اتصافها بلوازمها عين حيثية مصدريتها ومقتضا
لها سواء كانت فواعل بالطبع لها او بالاختيار الاعم من الفاعل
بالرضا او بالعناية فللقائل ان يقول صفاته تع لوازم
ذاته آه هذا كلام مع القوم وليس نتيجة لما قبله او فيما
قبل منع جهة القبول وراء جهة الفعل وهاهنا منع جهة
الفعل ايضا بانها مجعولة بلا مجعولية الذات الا انه فرع
هذا الكلام على ما قبله لابتنائها على كونها لوازم فكانه
قال فاذا كانت الصفات مقبولة للذات لا بمعنى
الانفعال التجددى وذلك لكونها لوازم فللقائل ان يقول
اللازم لا يستدعى جعلا مستقلا والثانى ان الدليل
منقوض بالصفات الاضافية له تع اقول بعد ما
حققت لك معنى الصفات الاضافية وانها انتزاعية
ولهذا قالوا انها زائدة فلم ان لا ورود لهذا النقض
او من مقدمات الدليل ان كل ما هو صفة لشئ فيفتقر

الى ما يقوم به وهذا لا يجري في الاضافات اذ لا قيام
للامر الانتزاعي بشيء وليس امرا ينضم الى الموصوف
ذا القدرة بحسبها امكان صدور الفعل بناء ان هذا
معنى قدرة الحيوان واما قدرة الواجب ثم فمعناها
صدور الفعل عقيب العلم والمشية وقد حقق سر في كتبه
ذلك وقد كذب المحقق الخفري في ادعائه التلازم
بين معنيي القدرة اعني صحة الصدور والامكان المذكور
وكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
ولعل هذا الاعتراض ونظايره مما نقله ولعله غير الاداب
من غيره نقله بلا استناد الى قائله ولم ينزل نفيرا لكلام
على ما حققه في موضعه كما قال وسياق تحقيق هذا المقام
ويرشدك الى ما ذكرنا تصديره البحث الاول
لقوله انا نقول وتصديره البحث الاول لقوله انا
نقول وتصديره تحقيقاته اللاحقة اعني قوله لا يخفى
عليك ان هذا الكلام وان اندفع آه لقوله اقول اشعارا
بان ما وقع في البين من مجادلات المناظرين
فلا تنافي بينها هذا بناؤه على ان مفهوم الوجود النفسي
غير الوجو

غير الوجود الرابطي فهذا طبيعة وذاك طبيعة اخرى وان يكن
احدهما من الاخرى فموضوع الوجوب مغاير لموضوع الا
وما سياتي ان وجود الشيء في نفسه في الوجود الناعتي عين
وجوده لغيره بناؤه على اتحادهما مصداقا وهوية والثاني
من الاحكام الخارجية فكل وجوده في غيره اليقين آه
لما قال المانع رفع التنافي بسبب ان موضوع الوجوب
والايجاب هو الوجود النفسي وحده للعلم وموضوع الامكان
هو الوجود الرابطي له وحده اراد المجيب اثبات التنافي
بكون كل منهما موضوعا لكليهما فان الرابطي ايضا موضوع الو
الوجوب الناشي من الفاعل لحاجته الى الفاعل ايضا
والنفسي ايضا موضوع الامكان فان الوجود النفسي للمعلول
عين الوجود الرابطي ولا يذهب عليك ان هذا ليس
بحثا على السند الاخص اي الاخص في التحقق من المنع حتى
يق انه خارج عن اداب المناظرة فان اسناد المانع
منه لتفصيل فتخريب السند الاخص لا يرفع اصل المنع
من البين ولعله كان مسندا لسندا اخر فالواجب على
المستدل اثبات نفس المقدمة الممنوعة فاثبتها على وجه

يدفع عنه السند بالتبعية   بل المهيات التي هي علل آه
كلها بل بالطريق كما لا يخفى   الاول ان هذه الصفات
الكمالية آه اقول هذا الدليل مصادرة لان عدم كون
الذات مصداقا للصفات الكمالية في مرتبة ذاته وعريها
عنها بنفسها ونحو ذلك من التعبيرات عين مطلوب الخصم
لانه يقول ليست هي في حد ذاته وان لم تسلب ايضا عن
ذاته دائما لانها لوازم ذاته عن ذاته فهو يقول بالزيادة
لا يتحاشى عن الاعتراف بهذا التالي بل التالي عين المقدم
كما لا يخفى فتوضيحه كلامه ان ما هو المحذور اللازم الذي هو
مراده من مطوي وهو انه يلزم على هذا الكمالات وعن (خلو الواجب عنها)
مقابلاتها لا مجرد مهيته اذ الشيئية اما مهيته او وجوده او الوجود
ليس عاريا عن هذه الكمالات بل عينها كما حقق فينبغي ان
يكون مهيته فالقياس برهاني   مستكملا بغيره فيكون
للغير فيه تاثير فيكون منفعلا عن غيره اقول قد تم الدليل
بدون هذا مع ما ضممنا اليه فيما مر فانه هذا صار محل المنع
لان الاستكمال بالصفات والانفعال عنها انما يلزم
لو لم يكن هي لوازم ذاته واما اذا كانت لوازم فمعلوم
ان وجوبها

ان وجودها من نفس الملزوم وهو مصدرها ومنشاها
فلم يتكمل بها لانها دائما واجبة له بنفس ذاته ولم يتفقدها
عن غيره والاولى ان يقال لو كانت زائدة على الذات
كانت مرتبة الذات خالية عنها ومعلوم انها خالية من
مقابلاتها ايضا والا لكانت مرتبة الذات عين السلوبات
لهذه الكمالات والخلو ان كان موضوعه المهية التعليلية
كان امكانا ذاتيا لكن لا مهية للواجب ثم موضوع ذلك
الخلو وجود صرف هو حاق الواقع وعين الاعيان والخلو
والامكان الذي في الموضوع الواقعي امكان استعدادي
وحامله مادة والمادة لا بد لها من صورة والمركب منهما
جسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا الاستعداد مراد القوم
من القبول الماخوذ في دليلهم وليس مجرد الاتصاف
فلا غبار عليه عندي . ع وكمال المعرفة التصديق
به الكمال قد يطلق على الكمال الاول الذي ينتفي
ذو الكمال بانتفائه كالصور النوعية كما في النفس كمال
اول وقد يطلق على الكمال الثاني الذي لا ينتفي ذو
الكمال بانتفائه كالعلم والاول هو المراد ههنا و

فيما عدا الفقرة الاخيرة بدليل انه ع حيث عكس الكلام
عما هو كعكس النقيض له انتج الجهل الذي هو عدم المعرفة
ويمكن ان يكون المراد هو الثاني كما سيظهر من كلام المص س
بحمل الجهل على الاضافي ع وكمال الاخلاص نفي الصفات
عنه ويمكن ان يكون المراد معنى اخر اعلى مما ذكره المص س
ويمكن ان يكون المراد معنى اخر اعلى مما ذكره المص س وهو
ان كمال الاخلاص هو الفناء في الاحدية عن الواحدية
اذ قد عرف السفر الاول وغيره من طريقة العرفاء ان
الوجود الماخوذ مع الاسماء والصفات هو المرتبة الواحدية
عندهم والوجود الماخوذ بشرط لا اعني الهوية الغيبية التي
لا اسم ولا رسم لها هو المرتبة الاحدية عندهم والوجود
الماخوذ بشرط لا اعني الهوية والاولى مقام قاب قوسين
والثاني مقام او ادنى عندهم ولعل الشيخ الاجل عبد الله
الانصاري للاشارة الى صعوبة هذا المقام قال ما وحد
الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد ع ومن اشار
اليه فقد حده اي في مقام الفناء البحت لا تتطرق
الاشارة كما اشار ع في جواب سؤال كميل عن الحقيقة

بقوله ع

بقوله ع كشف سبحات الجلال من غير اشارة فلا اشير اليه في
ذلك المقام ولو اشارة عقلية فالمشير بما هو مشير وهو
مشار اليه قد جعله محدودا او لو عاد الفقر لانه بما هو مشير
اثبت لنفسه وجودا فحقيقة الوجود اذا عرفت على وجه
الكمال آه الظ عدم ملائمة كلمة الفاء ههنا لان قوله وذلك
لان من عرف نفسه فقد عرف ربه معنى واجب الوجود آه
ظاهر في عنوان حقيقة الوجود المطابق لها لا في الحقيقه
اقول في كلامه س ثلثة احتمالات احدها ان يكون اول
كلامه بيان اهل المعرفة وقوله فحقيقة الوجود آه بيان
كمال المعرفة وهذا مع كونه خلاف الظ غير جائز لانه ع
لم يجعل اصل المعرفة مستلزما للتصديق وقوله س فقد
عرف ان لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود
صريح في الاستلزام وثانيها وهو مناسب للتفريع بالفاء
ان يكون اول الكلام كاخره محمولا على العلم الحضوري كما هو
ظ لفظ عرف لان المعرفة هي العلم بالجزئيات والوجود هو
التشخص والمعنى بالمعنى هو الحقيقة لا المفهوم الكلي
وثالثها ان يكون اول الكلام محمولا على كمال المعرفة ولكن

بنحو العلم الحصولي واخره ترقيا على سبيل التفريع الى كمال
المعرفة بنحو العلم الحضوري وهو اظهر لمكان لفظ المعنى
ولانه لم يقل بعد قوله لان من عرف معنى واجب الوجود
اه وعرف ذلك الوجود ولانه استدل لقوله والا لم
يوجد اه وصاحب العرفان الحضوري في غنية عن نور
البرهان الفائق من عند البرهان على كل شيء بذات ذلك
البرهان وهذا الاستدلال من العارف لانه الحق
بحلاة قوله فيما بعد لان ما هو اه فانه من الضرر ثم بيان
كلامه على الاحتمال الثالث ان من عرف تصورا
مفهوم واجب الوجود الكلي الخارج من قسمة الموجود
اذا لاحظه العقل مجردا عما سواه وجده منتزعا منه الموجود ذاته
ومستحقا لحمل موجود وهو الواجب تعالى واي موجود ليس
كذلك بل يفتقر فيه الى انتسابه الى الشيء او ارتباطه او غير ذلك
بل هو محض الانتساب الاشراقي والارتباط الوجودي
وهو الممكن فهذه المعرفة بالموجود الاول يستلزم التصديق
بوجوده لان الموجود الذي محض الفقر والربط به موجود
ثم ترقى وقال اذا كانت هذه المعرفة مستلزمة
للتصديق

66

للتصديق به فكيف لا يستلزم معرفة حقيقة الوجود التي
هي معنون ذلك المفهوم بالعلم الحضوري اياه ان قلت
العلم الحضوري منحصر في موردين احدهما علم الشيء بنفسه
وثانيهما علم الشيء بمعلوله وحقيقة الوجود ليست معلولة
للعارف بالحق تعالى ولا عينا له فكيف يعلم حقيقة الوجود بالعلم
الحضوري قلت العلم الحضوري بحقيقة الوجود يكون
بنحو علم الفاني بالمفني فيه وفي الحقيقة لم يتخلل بين وجود العارف
وحقيقة الوجود بل بين وجود ووجود اجنبي ومابه الامتياز
عين ما به الاشتراك فيه وليس المعيد الا الذهول وهو
يزول بالفناء. فانما قد يكون العلم بها مستلزم وجودها
العيني كله هذا اما للتحقيق واما للتطبيق وتصحيح العبارة
الجزئية باعتبار العلم بالعلم بها وكون وجودها العلمي عينيا   في الالهيات ع
انما هو باعتبار ذلك الوجود في نفسه فان لكل وجود ذهني
في نفسه عيني وانما ذهنيته بالقياس واما تصحيحها
بعلم العقل والنفس بنفسهما فلا يمكن اذ لو قلنا بالمهية لها
لا دخل لها في علمها الحضوري بذاتها فان وجودها علم
وعالم ومعلوم الا ترى ان النفس في علمها بذاتها تغفل

عن كل الماهيات والمفاهيم ومعلوم انه لا حظ للماهية من
العالمية اذ علمنا بها غير علم الواجب بها حضوريا عين
لان ما هو هو بل لم هو ان كان من الوجودات
المجعولة لا سيما وجودات المفارقات كما قال
المعلم الاول ان ما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد
فان من تامل اه هذا ناظر الى كمال المعرفة بنحو العلم
الحصولي اذ الحضوري غير محتاج الى التامل وهو
مستلزم حضور ما يتقوم به تقوما وجوديا بمعنى عدم الخروج
وهو المعية القيومية واستلزام هذا الحضور ذلك الحضور
في شيئية الوجود كاستلزام حضور الماهية حضور مقوماتها
من الاجناس والفصول في شيئية المفهوم وانما
عبر عنه بالملائكة واولوا العلم اي بمجموعهما اذ الظاهر ان
الملائكة تعبير عن وجودات المبادي المفارقة والعقلية
اي الصافات صفا والمدبرات امرا لكن لا يكون تعبيرا
عن وجود المدبرة بل اولوا العلم يشمل الجميع ومن ثم
ظاهر ان يراد بالملائكة المقربون منهم وهم العقول
الكلية التي هي المبادي العالية وفواتح الوجود وبادي
العلم

العلم العلماء بالله شهودا وهم ايضا العقول الكلية الالهية
واشهادهم كونهم من صقع الربوبية وصيرورتهم مصاديق
من رآني فقد رأى الحق وتخلقهم باخلاق الله تعالى وتحققهم به
وكمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني اذ
الوجود كلما كان اجمع للمعاني الكمالية كان سلوبه وفقداناته
اقل والاته وبساطته ووحدته اتم واظهر ودع ان
يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك ان قلت كثيرا ما
يقول المحققون ان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك
فكيف تردد الذكر ههنا قلت هذا حق ولكن موضع استعماله
انما هو حقيقة الوجود لا الماهيات والمفاهيم فان ما به
الامتياز في شيئية الماهية وهو الفصل ليس عين ما به
الاشتراك وهو الجنس مطلقا نعم وجودهما ايضا موضع
استعماله ولا سيما في البسائط وههنا ما به الامتياز
في احد الطرفين شيئية المفهوم وهي في مقابل شيئية
الوجود التي حقيقته انه في الاعيان فهذا من قبيل
امتياز وجود ذي ماهية بالماهية عن الوجود على ان كون
ما به الامتياز عين ما به الاشتراك في مراتب الوجود

أما بحدي نفعا في الباطن اذا كانت المرتبة العالية
جامعة في ذاتها لوجود السافل واما اذا كانت فائقة
كما هو مقتضى الزيادة فلا اذ يلزم التركيب من الوجدان
والفقدان كما مر او من قدر مشترك وقدر مختص كما هو
مدلول الخطبة الشريفة فيلزم من هذا التنزيه
والتقديس آه يعني لا ينتقض البرهان بمغايرة الموجودات
نعم اذا المغايرة صفتية لا عزلية تقدم سلب وجودها
هو وجود من الوجود الصرف في جزء الالتزام
وقوله تعـ ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة وآمن ووحد الله تعـ من قال
انه رابع ثلثة فان المعنى الذي في تمام ثلثه رابع ثلثة وليس
رابع الاربعة ولا ثالث ثلثة اذ المعنى ليس من سنخ
الصورة والوجود الذي في مهية ثلثة رابع ثلثة لا ثالث
ثلثة اذ ليس الوجود من سنخ المهية حتى يكون احد مقوماته
كالواحد العددي الذي هو مبدء قوام الثلثة ولا رابع
اربعة فالعالم الربوبي عظيم هذا عبارة الحكماء لما
سيتعلق بها في الصدر المرتسمة في الذات التي هي
علم

٦٨
علم العنائي وهذا النظير يؤيده النظام الكياني مطابق
للنظام الربوبي وفسحة ذلك العالم وعظمته باعتبار
ان فيه صورة كل شيء من المجردات والماديات كلية
مجردة عن المادة ولواحقها التي هي مناط الضيق موجودة
بوجود الحق المحيط وقد استعملها القيصري في المرتبة
الواحدية وهي عالم الاسماء والصفات وهو عظيم
جدا كما قالوا ان في هذه المرتبة جانب الكثرة كم ثبت
وانما سمي بالعالم الربوبي لان الاسماء والصفات
عندهم ارباب الانواع وهي ارباب الارباب التي
هي المثل النورية المسماة عند الاشراقيين بارباب
الانواع واما على طريقة الحكماء فيسمى به لانه من صقع
الربوبية في مقابل هذا العالم الكياني الغالب عليه
احكام السوائية لمكان المادة والحركة وغيرها وقوله
وهذا هو الخلاف ومنه كلام الفارابي ذكره في
مسئلة العلم والمراد هنا ان وجود الحق تعـ وجود كل
الاسماء والصفات بعظمته وباطنيته بدون انثلام
فيها ولا يحجب كل اليوم هو في شان شئون

ذاتية وتجليات آه المراد بالشئون والتجليات اما
التجليات التي في السلسلة العرضية من تجل بعد تجل
على المادة الكلية ومعنى كل يوم آن مضى وان يأتي او
تجل تجل على كل نوع نوع وكل منها عالم ولكل منها حركة
جوهرية وعرضية فلكل منها زمان وطلوع نور التجلي
عليه يوم وح يكون عبارة اخرى لقوله بل الحق تعالى
اه او المراد بها حقيقة الاسماء والصفات فان هذه
المفاهيم اسماء الاسماء والاسم الحقيقي هو الوجود الصرف
ولكن ماخوذا بتعين من التعينات الكمالية الواجبية
فان للحق تم تجليا وظهورا بذاته على ذاته وظهورا في اسمائه
وصفاته وظهورا في صور اسمائه ومجالي صفاته فالمراد
بها ههنا التجليات في المرتبة الواحدية وكل في كل
تلك المرتبة بحسب الوجود والهوية كل شئ فيه معنى
كل شئ ويكل يوم الايام السرمدية الجمعية التي مع اشتمالها
على كل الازمنة والزمانيات والدهور والدهريات.
كان واحد ولحظة واحدة فان امر الفاتحة كامر الخاتمة
وما امر الساعة الا كلمح بالبصر او هو اقرب وما امرنا
الا واحدة

الواحدية وذكرهم بايام الله وهذه اعني المرتبة الواحدية
برزخ البرازخ واول برزخ بين احدية الذات
وكثرة الماهيات والاعيان الثابتة التي هي لوازم الاسماء
والصفات في هذه المرتبة وبها ربط ذلك الامكان
بالوجوب والكثرة بالوحدة كربط الحدوث بالقدم
وهذا التجلي في الاسماء والصفات ولوازمها
بنحو الجمع يسمى عندهم بالرحمة الصفتية كما ان تجليه في
مقام كن وظهور الافعال منه مترتبة طولية وعرضية
يسمى بالرحمة الفعلية وهي غير مجعولة آه اي الاسماء
غير مجعولة الا الممكنات والمظاهر وان كان هذا النسب
لقوله لا كما يقوله المعتزلة اذ المشهور منهم ثبوت الماهيات
الممكنة منفكة عن الوجود في الازل لا مفاهيم الاسماء
وانما قلنا الا الممكنات لان الكلام في الاسماء والصفات
والمعتزلة وان لم يصرحوا بثبوتها الا انه لازم قولهم
بثبوت الماهيات الممكنة لاشتراك الكل فانها من
سنخ المفاهيم لا حقيقة الوجود والفرض ما توهمه
كثير من المتشبثين اي العلم بنزههم مغالطة من باب

استثناء المفهوم بالمصداق ذكا ان للانسان مثلا شيئية
مهيته وشيئية وجود كذلك العلم والقدرة ونحوها شيئية
مفهوم وشيئية مفهوم وشيئية وجود فاذا قلنا انها عين
الذات اردنا ان وجودها عين الذات لا مفهومها
واذا قلنا انها واحدة قصدنا ان مصداقها واحد لا
معناها ومفهومها   اى بعلم هو ذاته آه فسره بالعلم
لنكتتين احدهما انه لما كان علمه فعليا كافيا فى وجود
المعلوم كان قدرة وثانيتهما الاشارة الى ان المعتبر عندهم
فى القدرة انما هو العلم والمشية لا انفكاك الفعل عن
الفاعل كما عند المتكلم ولكون علمه فعليا لا ينبغى شوقا
وارادة غير العلم فانتفى الارادة الغير بل نفس علمه آه
كما ان علمه الغير نفس ذاته   من تراكيب هذه الاسماء
فالعلى والعظيم كل واحد منهما اسم والعلى العظيم اسم
وكذا فى العليم الخبير والسميع البصير ونحو ذلك والغير
لما عدم   مناسبة اياها كالسبوح والقدوس للملك
والسميع والبصير للحيوان والمضل للشيطان واللطيف
للجان والله للانسان وهكذا فالعالم تبر اثره لا سيما
ذلك

ذلك الجميل الواحد الاحد جل جلاله كبيت المرآت
الذى صنعته زليخا الى نه خانه هست پر از ماه و آفتاب
دامان خاک تيره ز عکس صفای تو والارض الغبراء
وذرة الهباء مع الانوار القاهرة العليا والدرة البيضاء
سيان فى هذا الشان   فلما كان قهار او لهذا لظاهر
القهرية آه وكمال الاسماء والصفات فى مقام الوجود
واحد كل الظاهر باعتبار تماثلها فى الظواهر ولا اتلاف
اعتبار تدليلها ابا يظهر ذلك كما هو حقه لمن كان حاله
وقفا من مقام تصالح الاضداد فضلا عما ينطق به برهانه
اذ تحت كل جلال جمال وكل داء دواء ونعم نعم كما قال
المولوى عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد فعند ذلك يظهر
يكون مظهر كل اسم مظهر الآخر والقهرى الحق تم باهرية
نوره كل نور وغلبة ظهوره كل ظهور كقاهرية نور الشمس
لوجه انوار الكواكب وهذا عين سبقه رحمته كل شئ
وهذا معنى قول السلطان ابى يزيد حين سئل عن
الاسم الاعظم فرغ بيت قلبك فاذن كل اسم هو
الاسم الاعظم واحد وجوه ما قيل كل شئ فيه معنى كل شئ

فيلزم عليهم كون صفاته آه اذ المفروض انه لا فرد
لمفهوم الوجود سوى الحصص العقلية حتى يكون هو مابه
الاتحاد للصفات والاصل فيها شيئية المفاهيم التي
اختلافها ذاتي بل هي منشأ الاختلاف والكثرة في الخارج فلا
يقر لهم الان يقولوا احملها على الذات او حمل كل منها على
الاخرى ذاتي اولي مفاده الاتحاد في المفهوم وذلك
المفهوم الواحد مهية مقتضية للوجود اي لانتزاعه ومستحقا
حمله وملزومة له من قبيل ملزومية الشيء للازمه الانتزاعي
ولهذا اعني كون المهية الواجبة ملزومة ومقتضية للوجود
بالنحو المذكور يفترق مهيته تعالى عن المهية الامكانية لكونها
غير ملزومة للوجود بل متساوية بالنسبة الى الوجود
والعدم سبب لتعداد الموجودات اه ولذا قيل
سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة اي
وحدة وجود المهيات الذي هو الفيض المقدس بوحدة
وجود الذات تعالى شانه وكثرة المهيات التي هي
المظاهر بكثرة الاسماء والصفات التي هي الظواهر
واذا وصل السالك الى المقام شهود وجود الصفات
الذي

٧١ الذي هو جهة وحدتها يشهود مقام الواحدية الذي
هو مقام تصالح الاضداد كما اشار ع اليه بقوله كمال الا
خلاص نفي الصفات تصالح في صقع الظاهر المتقابلة
ومن هنا قيل همه از انجام مي ترسند وعبد الله از اغاز
وادنى من ذلك ان يشاهد جهة وحدة المهيات والمظاهر
اعني وجودها بان يشاهدها بحيث يكون مرتبطة ومتعلقة
بالتجلي الذي عليها بل فانية فيه كما هو مقتضى توحيد الافعال
وتوحيد الافعال اي توحيد المتجلي عليها الذي هو كبيت
المرآت الواحد وتوحيد التجلي الذي هو كعكس عاكس
واحد حتى يشاهد جهة وحدة الصفات وهي وحدة
وجود الذات وهذا توحيد الصفات والذات والاول
من قبيل العلم وهذا من قبيل العين اذ العلم مرتب
من الوجود اي الوجود النوري الصوري الغير المشوب
بالمادة ثم ترقى وقال لها واصل الى انه اذا ضعف
الوجود لم يطلق عليه اسم العلم والعلوم ولا للهيولى
مثلا اسم العالم لان حقيقة العلم مسلوبة منه
احدهما هو الذي وجوده آه المراد به العلوم بالذات الذي

في العلوم الصورية كما يرشدك اليه قوله بعد اسطر وجود
نوري ادراكي خالص آه فان مراده في هذا الاصل ان العلوم
الحقيقي هو الصورة المعلومة بالذات لا التي هي معلومة
بالعرض لا المفهوم المسوق للعلوم ولا تقسيم العلم الى
الحضوري والحصولي فانه سيجي فلا يرد انه يصدق على الوجود
المادي المعلوم بالعلم الحضوري ان وجوده في نفسه عين
وجوده لمدركه آه مع انه ليس ذلك المعلوم بالذات وجودا
نوريا خالصا عن الغواشي المادية ولا غير مخلوط بالاعدام
والظلمات كما يصرح به اللهم الا ان يراد بنوريته وخلوصه
عن الغواشي المادية وبكونه غير مخلوط بالاعدام والظلمات كما
سلب حكم المادة كما في معلومية الماديات للواجب تع
لكنه خلاف ظاهر الكلام فقالوا المعلوم اما مجرد آه المراد
به المعلوم بالمعنى الاعم من الاربعة والمراد بالمعلوم هنا قبله
المعقول بقرينة قوله بوجه كلي وبقرينة مقابلة هذا الكلام
لقوله وكذا مدار المدركية اه انما العلم المقابل للادراك
هو العلم بالجملي كما في قوله في الحق تع انه عالم ومدرك
فلا تناقض في الكلام على وجودها معه في العقل ان
قلت

قلت ما المراد بهذه المقارنات الممكن وجودها مع زيد
في العقل فان كان المراد الشكل الكلي والوضع الكلي وهكذا
فمقارنتها معه ليست مؤثرة لان زيدا المتصور بعنوان
المعقولية هو الانسان الكلي والوضع او الشكل او غيرها
المتصور معه وضع او شكل بالحمل الاولي وعدم تصورها
معه لا يوجب زواله والوضع المقارن المؤثر ما هو
وضع بالحمل الشايع وبعبارة اخرى ما هو من ذواته لما
فمقارنة هذه الكليات ليست مؤثرة وان كان المراده
الامور المعنوية الروحانية كما قال ارسطو الانسان
العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية مثل ان اليد
ما به يبطش والرجل ما به يمشي وهكذا فلو يبطش انسان
بالهمة او طوى الارض بلا مشي لكانت تلك الهمة
او القدرة يدا ورجلا بالحقيقة فمعلوم ان القوم ايضا
لا يجعلون مثل هذه المقارنات مانعة عن المعقولية وان
كان المراد مقارنة وضع البدن وشكله ولونه للجوهر
العاقل والمعقول بالتبع فمع انه خلاف الظاهر ولا
سيما في الاعضاء ليست مقارنة مؤثرة اذ بانتفاء البدن

فضلا عن صغره وشكله ولونه لا ينفي العقل والمعقول
قلت المراد شيء آخر وهو ان المقارنات هذه اللواحق
التي للمواد افراد كل معقول بما هي معتبرة مع ذلك المعقول
الذي يحمل عليها مواطاة وهو حقيقتها وهي رقائقها والرقائق
هي الحقائق بوجه وكانها قواعد مخروطات انوارها
وانبساط اسرارها وامتداد اظلالها فاوضاعها واشكالها
اوضاع الحقائق واشكالها وهكذا في البواقي وهذه وراء
المعنويات والروحانيات من هذه اللواحق الموجودة
بنحو الوحدة والبساطة في ذوات الحقائق وفي رؤس
تلك المخروطات فالانسان المعقول مثلا وجود بسيط
مجرد في العقل جامع لحقيقة وجود كل فرد فرد بنحو اعلى
ومع ذلك كل الافراد والرقائق مقام وحدته في الكثرة
ولذا قال في سفر النفس نقل صورة الانسان العقلي
المجرد عن العوارض المادية بان يكون انسانا بحتا يخرج
عنه جميع ما هو غير الانسان من الوضع الخاص والكم الخاص
والاين الخاص ومع ذلك لا تحذف عنه شيء من مقوماته
وقواه واعضائه حتى انه يعقله ذا رأس ووجه وعين
وبطن

٧٣

وبطن ويد ورجل كل ذلك على الوجه العقلي المشترك
فيه بين الاعداد الكثيرة وقال في موضع آخر منه التجريد
عن العوارض المقارنة للماهية ليس شرطا معقولية تلك
الماهية اذ للعقل ان يتصور ماهية الانسان مثلا مع جميع
عوارضه وصفاته ولواحقه من كمه وكيفه واينه ووضعه
ومتاه وكذا شكله واعضائه وجوارحه كل ذلك على
الوجه العقلي الكلي كما يتضح في باب علم الباري تعالى
بالجزئيات انتهى وليس مراده من الوجه العقلي الكلي
وجوده روحانيتها ومعنويتها بنحو الوحدة والبساطة
فقط بل هو مع ما في الافراد ولكن لا على وجه الخصوصية
كما حققنا والقرينة على ان مراده ذلك قوله كما ثبت
في باب علم الباري تعم بالجزئيات اذ لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في السموات والارض وقاعدته في كيفية
الجمع بين صفات التشبيه والتنزيه وحمله ما ورد
من الكتاب والسنة في البابين على الظاهر من غير نقص
ووقوع في التجسيم والغم لا يمكن للعقل الا تصور
الانسان اه يمكن تقريره بوجهين احدهما انه اذا تصور

مقداره وشكله وغير ذلك علم انها ليست مانعة من المعقولية
اذ لو كانت مانعة من معقولية غيرها كانت انفسها
غير معقولة بطريق اولى وثانيهما انه اذا الصورة هذه في
والاشياء تحصل بانفسها في الذهن فقد قارنت جوهر
العقل وهو عقل وعاقل ومعقول فظهر ان مقارنتها
مع الشيء ليس مانعا من معقولية والجواب يستفاد
مما ذكرنا فتفطن واعلم ان ههنا دقيقة يشير
باعتبار ما هو نبيه هذه الكلمات من ان النفس لا مهية
لها وانها فوق الجوهر بمعنى مهية اذا وجدت في
الخارج كانت لا في الموضوع كما قال الشيخ المقتول سر
ان النفس وما فوقها انوار صرفة ووجودات محضة
ونحن نعلم آه متعلق بما قبل السؤال والجواب والطالب و
لم تركب النفس من الاجزاء العقلية كقوله وكلما هو مركب
من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا بهو
لا بانا فضلا عن مفهوم الجوهر والناطق لعلك
تقول ان الانسب ان يقول عن الجوهر والناطق
مع كونهما ذاتيين فضلا عن المفاهيم العرضية لكن الجواب
ان الغزل

٧٤

ان الترك باعتبار العموم في الاول والخصوص في
الثاني لا الذاتية والعرضية ومن ههنا اندفع ايراد
بعضهم على القوم اي القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن
المهية وعن التركيب من الجنس والفصل ووجه الاندفاع
انهم لا يلتزمون ولا يقولون الغفلة عن مفهوم الجوهر المجرد
يؤكد ذلك الظن او نظر انهم يقولون لا يمنع صدق
المعاني المنكرة صدقا عرضيا كصدق الموجود بالفعل
لا في الموضوع وغيره من النعوت الكلية على الهوية البسيطة
فقولنا ذاتنا جوهر مجرد آه من هذا القبيل الثاني
ان ادراك هذه الامور اي الصور المحفوظة والمنصرف
فيها لا بالآلات بقرينة مقابلة قوله واهل الكمال منهم
يدركون آه ثم انه شرع حل المدعى الذي هو بعض الاصول
والمقدمات مدركية القوى المدركة والمحركة بالحضور
لا بصورة ذهنية والحاصل ان الثاني والثالث والرابع
من الوجوه المبينة للمدعى مثل الاول بالنسبة الى نفس
الصور العلمية والخامس بالنسبة الى الاستعمال لا بالنسبة
الى الآلات تثبت مدركية الآثار ها ومقبولها اعني

الصور الادراكية بالحضور وغرضه منه ايماء لطيف
الى قاعدة اتحاد المدرك والمدرك والنفس تدرجي بحيث
القوة والفعل ان القوة بمعنى مبدء التاثير تطلق على
العرض فان الحرارة مبدء التلطيف مثلا والبرودة
مبدء التكثيف مثلا وهذه الصور مبادي الكشف و
الانكشاف مثلا واهل الحال منهم يدركون
آه ان يدركون بالعلم الحضوري التركيبي والا فالكل
مشتركون في العلم الحضوري البسيطي وليس هذا
العلم بان يحصل له حاصله انا اما ان ندرك نفس التفرق
الواقع في الموضع المخصوص بالحضور فهو المطلوب والا فان
كان مدركا بحصول صورته فاما ان يكون تلك الصورة
في ذلك الموضع المخصوص فيلزم اجتماع المثلين في موضوع
واحد واما ان يكون في النفس باعتبار مقامها العقلي فيكون
الصورة كلية واما ان يكون قوة اخرى كالباصرة فيلزم
ان يتالم كل من وقعت تلك الصورة في باصرته وليس
كذلك نعم قد يحصل بالابصار ونحوه الم اخر بل غم وهم لا بهذا
الوجه المخصوص ان قلت لم لا يجوز ان يقوم احدى
الصورتين

الصورتين بالنفس في مقامها النازل الطبيعي او بآلة تتعلق
بالنفس كالقوة اللامسة قياما صدوريا والاخرى بالعضو قياما
حلوليا فلا يلزم اجتماع حالين في محل واحد قلت النفس في
ذلك المقام الطبيعي عين اللامسة وهي لا شأن لها الا الادراك
والسراية في كل البدن فالقيام بها ايضا قيام بذلك العضو
ويلزم ما ذكرنا والمراد بهذا الوجه على قولهم الادراك
موقوف على تجريد ما مدفوع بان هذا التوقف في العلم
الحصولي والادراك الصوري لا العلم الحضوري
كما في معلومية الاجسام والجسمانيات لنور الانوار على طريقة
اهل الاشراق ان قلت اذا لم تشترط التجريد في مطلق
العلم فلتدرك نحن الاجسام والجسمانيات بالحضور بلا اشتراط
بالتجريد فيكون الظلمات ايضا صالحة للعالمية والمعلومية بلا احتياج
الى انتزاع وجود صوري نوري منها كما تقوله الحس قلت
قد مر ان العلم الحضوري في موردين علم الشيء نفسه وعلم الشيء
بمعلوله ومعلوم ان الاجسام والجسمانيات ليست انفسنا
ولا معاليلنا بخلاف قوانا والاتنا واحوالها
ولا لزم ان يجتمع في محل واحد صورتا وتيرة في المهية ولزم

ايضا استحضار النفس بعلمها لما لا نهاية له دفعة واحدة فالمقدم في
الثاني والرابع واحد والتالي هنا اجتماع الامثال وفي
الثاني مدركيتها على الوجه الكلي والصور في الرابع
غير مختصة بالجزئيات بخلاف الثاني بل في الاول ايضا
اشتراك في المقدم معهما الا ان التالي عدم تناهي الصور
وذكر القوى فيه تطفلي لئلا يتحد الخامس فتفطن
مهوع لامر اجتماع الامثال ولامر خلاف الوجدان
من الارتسامات كونه عرشيا لاجل معرفته ان الفعل الاختياري
ما هو مسبوق بالمبادي الاربعة من العلم والمشية والارادة
والقدرة من غير اعتبار انفكاكه عن الفاعل كما هو معتبر عند
المتكلم والظاهر لاجل انطواء العلم بالقوى في علم النفس بذاته
وانطواء المشية والارادة فيها في علمه وارادته لذاته
وهذا مطلب نفيس ينافي كون النفس فاعلا بالتجلي للقوى
وهو قوله فيما بالضرورة اولا علوم النفس الخ ثم علمها
بقواها ان كان المراد بالعلم بالقوى العلم بالقوى الذي
هو منطوي علمها بذاتها حيث انها بسيطة الحقيقة كل
القوى بنحو الوحدة والبساطة فالاستتباع المستفاد
من كلمة

من كلمة ثم باعتبار المفهوم فعنوان العلم بالذات مقدم وعنوان
العلم بالغير مؤخر ومن هذا القبيل ترتيب الصفات
الوارد في احاديث اهل العصمة كقولهم علم وشاء واراد
وقدر وقضى وامضى ونحو ذلك وقول بعض المتكلمين
ان اعتبار الارادة مقدم على اعتبار القدرة وان كان
المراد العلم بالقوى في مقام القوى المرتبة المتكثرة نوع
تكثر وفي مقام الوحدة فالكثرة في النفس فالامر واضح
وعلى التقديرين ليست كلمة ثم للتراخي الزماني
بدون تصور هذا الفعل اي تصورا حصوليا لان المقسم
للتصور والتصديق هو العلم الحصولي وان كان معلوما
بالحضور فالنفس بالنسبة الى الاستعمال فاعل بالرضا
وباعتبار علمها الاجمالي المتقدم به فاعل بالعناية وباعتبار
انطواء العلم به في علم النفس بذاتها وبه على القوى المستعملة
بذاته علما مقدما لان النفس كلها دونه فاعل بالتجلي ايضا
كبرى للفاعل بالتجلي الخ او لا يكون المدرك بوجوده
حاضرا له مقابلة مع عدم كون وجود المدرك نوريا على
سبيل التغليب او يكون كلمة او بمعنى الواو وقوله وعدم

الحضور اه الاول كالمعدوم المطلق والثانى كواجب الوجود
باعتبار ذاته بذاته والثالث كالصور التى فى اذهان
اخرعالية او سافلة وقيل ان يكون المراد بالثانى الاحوال
المادية وعوارضها لادخال الواجب فى الثالث ولكن
بان يكون الترديد اعنى قوله او لا يكون المدرك اه ترديدا
فى العبارة فيكون كل شيئين يحقق بينهما علاقة اتحادية
اه اتحادية الشيئين اعم من ان يكون بحسب المفهوم خاصة
كان العلاقة الاتحادية التى فى علم الشئ بذاته او بحسب
الوجود فقط كان الارتباط الوجودى الذى فى علم الشئ
بالغير سواء كان ذلك الارتباط بنحو العلية او المعلولية
والالتصاق فمن ذهب اه هم المشاؤون فحصروا العلم
فى علم الشئ بذاته او بحسب الوجود فقط كان الارتباط
الوجودى الذى فى علم الشئ بالغير سواء كان ذلك الارتباط
بنحو العلية الحضورى فى علم الشئ بنفسه ونفوه فى العلم
بالغير حتى ذهبوا الى ان علم الواجب تم الفيض بالاشياء
الممكنة حصولى ارتسامى فقد انكروا اتم قسمى العلم فى العلم
بالغير هى بالحقيقة تمام مهياتها الموجودة بهاى انوار
هى

هى قواعد مجردة وطالت انوار ارباب الاصنام المادية
القيمة بها كنفوس النفس بالنسبة الى البدن تمام مهياتها
التى بها هى هى يعنى وجوداتها لا شيئياتها المفهومية
وكيف لا يكون هى تمام وجوداتها وهى مباديها
وغاياتها والسبب التامى للشئ وكماله لا بد وان
يكون للشئ بنحو اتحادية والا لم يكن تماما وكمالا ونحن بين
ان لا ننوهم احدان هذه الماديات ح لا تكون معلومات
عما هى هى للمبادى لعدم صلوحها للعلم والمعلومية بالذات
على ما صرح به فقد عرفت بان تلك الانوار التى هى علوم
حضورية ومعلومات بالذات تمام حقايق تلك الا
صنام فحضورها حضورها كحضور كامل الشئ المستلزم
لحضوره بالنظر الوجودى وحضور الحقايق المستلزم لحضور
رقايقها المتصلة بها فليست هى كالصور الارتسامية
فى اذهاننا من ذوات الصور فانها ليست اسبابا فاعلية
وغائية لها ولا اتصالها مثل ذلك الاتصال الذى كان
باعتبار الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة فلا جرم ليس
حضور هذه الصور الا منشأ العلم الضعيف بذوات

الصور ومع ذلك فتبقى الخ لو بسيلة هذه الصور التي كانوا
متصلة بها فتنكشف انكشافا اتم اترى ان بالصورة المبصرة
بالذات تنكشف المبصر بالعرض ولا يشذ شي منه
ولكن اين هذا من ذاك ولك ان تعمم الانوار العلمية
فى كلامه من تلك القواعد المذكورة لتشملها وجود الاصنام
فى اصحابها بنحو اعلى والطف فى مقام ارفع واشمخ وان
سئلت الحق فاقول عدم كون هذه الماديات والظلمات
انوارا علمية انما هى بالنسبة الينا واما بالنسبة الى المبادى
العالية وخصوصا بالنسبة الى مبدء المبادى فهى علوم
حضورية فعلية ومعلومات بالذات وان لم يكن هذه
المرتبة من العلم فى رتبة العلم العنائى الذاتى فحضورها
للمادة بنافى العلم فينا اذ لسنا محيطين فلسنا مدركين
بالبدن للمادة اما بالنسبة الى المحيط بالمادة ومافيها فحضور
للمادة حضور له اذ لم تشذ المادة عن حيطته بل حضورها
له بنحو اشد لان لها حضور للفاعل بالوجوب لان نسبة
المعلول الى فاعله بالوجوب والحضور الامكانى الذى
لها فى القابل الخ مخاطره وكذا الفرق والغيبة والدثور
الى

التى جعلها من موانع الادراك والمدركية بالذات
انما هى موانع بالنسبة الينا واما بالنسبة الى المبدء المحيط
ووحدته الجمعية وحضوره فى كل دائر وحاضر وغائب
وبائن فى كل متجدد وزائل داثر وانه الاصل الثابت فى كل
اصل وفرع والمعنى المحفوظ فى كل صورة وشكل ووضع
فالفرق عما هو فرق عين الجمع والغيبة عما هى هى عين الحضور
وكذا الدثور عين الثبات والظلمة عين الضياء وفى
الدعاء يامن لا توارى منه ليل داج ولا بحر عجاج ولا
سماء ذات ابراج ولا ظلم ذات ارتتاج يامن الظلمة
عنده ضياء الدعاء لا سيما قد علمت ان الوجود فى كل
شيء هو الاصل وما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك
بل لا حاجة فى كون تلك الماديات علما وعالمية بالمبادي
الى التجريد كما قال فهم ان من شيء الا يسبح بحمده نعم هى
عالمية بالمبادى علما بسيطا لا مركبا كما مر واعلم انه كما ان
الحيوة حيوتان حيوة بمعنى الدرك والفعل كما ان الحى
هو الدراك الفعال واقل مراتب الدرك هو اللمس
واقل مراتب الفعل هو الحركة بالارادة وهذه الحيوة

خاصة بالنفوس الحيوانية وما فوقها وحيوة مساوية للوجود
وهي سارية في كل شيء دائرة مع الوجود حيثما دارت بل
عينه كل العلم علمان علم معتبر في الحيوة بالمعنى الاول وهذا
هو العلم الخاص وعلم مساوق للوجود مشارك له في السراية
بل عينه وبهذا يجمع بين نفي الحكم كون الماديات علما ومعلوما
للمبادي وبين اثبات تركون الوجود عين العلم ولظاهره
المستلزم لكونها علما وعالمة بالمبادي ولو علما بسيطا
فضلا عن كونها علما ومعلومة للمبادي فما وجوده
لغيره لم يكن معقولا لذاته آه ان قلت جميع الاشياء حتى
المجردات وجودها لغيرها اعني القيوم نعم بل الكل روابط
محضة له لكن لها وجود في انفسها وهي عين الوجود
لغيرها الذي هو جاعلها القيوم نعم كما مر في السفر الاول
ردا على بعض الاجلة فيلزم ان لا يكون المجردات كلا
سوى واجب الوجود بالذات عالمة بذواتها قلت المراد
بالوجود للغير ههنا الحلول فيه والمراد بالغير المادة
بالمعنى الاعم فيشمل المادة الاولى والثانية والموضوع
فالمانع في محسوسية المبصر للمبصر مثلا هو وجوده للغير
الذي

٧٩

الذي هو المادة لا وجوده للغير الذي هو النفس ان قلت
البصر والسمع وما فوقها من القوى مجردة عند الحكماء
فوجودها لذواتها فينبغي ان تدرك ذواتها قلت
هذه المذكورات وامثالها هو لعند القوم وهو من برا ففهم
منها الاثبات في بعض مقالات اشاراتكم في ابدانيات
ولفرق عنهم في الغايات والقوى عندهم منطبعات
في المواد مع انها عنده الفرق شديدة الحاجة الى المظاهر
ولذا اضافت في ادراكاتها الى حضور المادة ونحوه
وليست مجردات تامة التجرد كالعاقلة حيث لا يكون لها حاجة
الدماغية محل لها ولا مظهرا والقم من يلتزم ان الصورة
المحسوسة لو فرضت مجردة لكانت حسا وحاسا
ومحسوسا يلتزم ان الحس المجرد تجردا برزخيا حس
وحاس ومحسوس لذاته حاسية حاسية النفس لان
النفس كل القوى ومحسوسية محسوسية الصورة المدركة
اذ الصورة المدركة اشراق الحس وظهوره كما ان الحس
ظهور النفس بل استنتاج من موضوعين اه او بانعكاس
الموجبة الكلية كنفسها بان قالوا كل عاقل مجرد وكل فالوا

كل معقول مجرد وينعكس الى قولنا كل مجرد عاقل وكل مجرد
معقول واذا كان الاصل صادقا كان العكس صادقا فزعم
البعض انهم اثبتوا المطلب بهذا المنهج حاشاهم عن ذلك
وقولهم كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل مثلا ليس من باب الا
نعكاس الاصطلاحي بل من باب قضيتين كليتين كل
منهما مبرهن عليه عليحدة والغرض ان كلا منهما عكس الاخر لغوي
للاخرى اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه ولو بالوجوه
العامة مثل انه موجود وواجب او ممكن او غير ذلك
فنوع عاقل لذاته اذ لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان
موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الاعم من الموضوع
وقد فرضناه مجردا هف ان قلت لانم الخلف لان لم لا
يجوز ان يكون معقولا للغير بالعلم الحضوري لا بالارتسام
والحلول قلت هذا الدليل من المشائين وهم يحصرون
العاقلية والمعقولية للغير في الارتسام وههنا لما كان
المفروض ان المجرد معقول بالذات والمعقول بالذات
وجوده في نفسه عين وجوده لعاقله لزم حلول نفسه
وارتسام ذاته في الغير الذي هو عاقله ان قلت اليست
الصورة

الصورة الكلية التي في عقولنا مجردة كما قال المحقق الطوسي
النفس مجردة لتجرد عارضها مع انها حالة في النفس فيبطل
قولكم لو كان ذلك المجرد معقولا للغير كان حالا فيه فلم يكن
مجردا وقد فرضناه مجردا هف قلت على مذهب القوم ليست
مجردة عن الموضوع الذي هو النفس ومرادهم بتجردها
التجرد عن المادة الخارجية ولواحقها واما على مذهب
المحقق الطوسي ما لم تتعقل بمشاهدة النفس لارباب الانواع عن
بعد بل باتحادها معها فلم يكن هنا صورة حالة في موضوع
حتى تكون مادة للنقض ان قلت على مذهبه يلزم ان
يكون مجردة عاقلة لذاتها وكون الصور الكلية عاقلة لذواتها
ظاهر البطلان قلت نلتزم ذلك كيف وهي نفس وعقل
وهما عاقلان لذاتهما واستبعادك منشاه الخلط بين
مهية الشيء ووجوده فان مهية الصورة الكلية الفرسية
عاقليتها ظاهرة البطلان وهو لا يقول باتحاد هذا
المفهوم مع العاقل بل باتحادها ووجودها اي وجودها
النوري العقلي معه ووجودها عاقل لذاته بين عاقليته
مدركها ان قلت هل يمكن تتميم الدليل بان يقال في نوع عاقل

لذاته اذا المعقولية والعاقلية متضايفان والمتضايفان
متكافئان فاذا كانت المعقولية في مرتبة ذات المجرد حيث
لا وجود له الا المعقولية كانت العاقلية ايضا في مرتبة ذاته
لان المفروض قطع النظر عن جميع الاعتبار في المعقولية
تلك ثم استدل المحشي بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل
والمعقول في العلم بالغير ايضا في رسالة المشاعر وغيرها
ولكن عندي انه لا يثبت المطلوب مطلقا بهذا اذا التكافؤ
في المرتبة الذي هو من احكام التضايف لا يقتضي ازيد
من تحقق احد المتضايفين مع الاخر ولو بنحو المقارنة لا
متقدما ولا متأخرا لا الاتحاد كيف والعلة مضايفة للمعلول
والمحرك للمتحرك والتكافؤ لا يستدعي الا ثبوت المعية
في المرتبة من طرفي كل منهما وسلب الترتب بينهما
لا اتحادهما وجودا وحيثية والا اجتمع المتقابلان في
موضع واحد من جهة واحدة وهذان ونحوهما من المتضايف
الذي هو من اقسام التقابل بالاتفاق كما سيصرح به فما
ذكر من انه مع قطع النظر عن جميع الاعتبار معقول
فمع قطع النظر عنها عاقل تم ان سلك مسلك التضايف
لان مفهوم

٨١
لان مفهوم المعقول بالنظر الى مفهوم العاقل معقول
كيف وكل مضاف امر معقول بالقياس الى الغير
والغرض ان المفهومين المتضايفين كما انهما بمجرد تغاير
مفهومهما لا يقتضيان تكثر الوجود والحيثية لا يقتضي تكافؤهما
ايضا الاتحاد ولا التكثر وان اريد اثبات الاتحاد بدليل
من خارج ثم لو تمسك بالاضافة واريد اضافة اشراقية
وجودية وان للمعقول بالذات وجودا رابطا وان ذلك
يقتضي ضربا من الاتحاد والاتصال في مقام الظهور
بلا تجاف عن المقام العالي لكان موجها وسيأتي في
مبحث علم الواجب تعالى ما يؤيد هذا فانظر والانصاف
انه ليس مراده قدس سره في تلك الرسالة ولا في غيرها
التمسك بمجرد التضايف بل الملاك في الاستدلال
ان لا وجود ولا شان للمدرك الا المدركية لانه نوري
على وقد قرر ان الوجود النوري علم ومعلوم بحيث
لو فرض عدم جميع اعتباره ووجود ذاته لكان وجوده وجودا
نوريا ادراكيا واذا كان مدركا لا حاله هذه فمدركه
ذاته اذا المفروض عدم الاعتبار كما في المجرد بذاته بلا تجريد

مجرد اياه حيث لا وجود له سوى المدركية وذاته مدركة

ذاته ولا يجري ما ذكر في المعلول بالذات لان المعلول

معلول بالعلة المغايرة لا مع قطع النظر عن جميع الاعتبار

حتى العلة بخلاف المعقول بالذات فانه مع قطع النظر

عن جميع الاعتبار معقول وعنوان المعقولية غير محتاج

الى العلة كما في الحق نعم وان احتاج فمن جهة عنوان

العلم والامكان وسلك المضايف ايضا تام من جهة

التكافؤ في القوة والفعل فان المعقول بالفعل يستدعي

العاقل بالفعل وهو نقض لا النفس الناطقة لانها في ذاتها

عارية عاقلة بالقوة لا يكافئ المعقول بالفعل لانه

لو فرض آه الغرض هنا اعم من تجويز الفعل وتقديره او بمعنى

تقدير العقل على التحقيق من كون العقول والنفوس

ايضا انوار سارية وحاصل كلام المدرس انه في الواجب تعالى

هذه الصفة كسائر صفاته الكمالية عين وجوده ولا هيته

لا حتى يتوهم انها ليست عين ماهيته او يتوهم انها عينها

ايضا الا ان يقصد الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو فيتوهم

انها عين وجوده وماهيته وفي سائر المجردات هذه

كسائر

٨٣ كسائر صفاتها عين وجودها لا عين ماهيتها اذ الماهية

في كل شيء ليست من حيث هي الا هي لا عالمة ولا لا عالمة

كسائر طرفي النقيض بل في العلم كسائر الصفات حيث

يتوهم انها عين الذات الوجودية المجردة المعتبر شيئيتها الوجودية

كما علمت فوجود الصفات عين وجود المجردات لا مفهومها

عين مفهومها ليزم حظ اي لو لا اصحاب المعارج بالعلم

الحضوري ولكن الحضوري التام الا كنا هي فان

الحضوري له مراتب كما ان علم النفس بذاتها حين كونها

عقلا هيولانيا وحين كونها عقلا بالفعل وحين كونها

عقلا فعالا مثلا كلها حضوري ولكن اين حضور من حضور

وشتان بين النور والظلمات والديجور وبين النور

ولور على لور فلا منافات بين النفي والاثبات هنا

وبين الاثبات المشار اليه بقوله اللهم الا ان يعلم احد

خفة نيا الحقيقة المعالج يعني المداوي له ان كان هذا نوا

يشبه المؤاخذات اللفظية اذ اثبات الوسائط

للافعال الجزئية لا ينافي الاستناد الى الفاعل الحقيقي

في الحقيقة وان لا مؤثر في الوجود الا الله كما سيجيء

الا ان لا يكون هذا الكلام منه مؤاخذة بل بيان الواقع
في تغاير الجهة هنا   ولا يوجب تخصصا آه هذا معنا
معرفة الكمال لم لزم وعطف تفسيري عليه اي لا يشترط
عروضه للوجود بتخصص الاستعداد والتخصص بشيء ادى
التخصص بالبدن في عروض القوة والاستعداد والتغير
كعروض المني فانه مشروط بالحركة والتجسم كما في عروض
اللون والطعم مثلا وهذا كله هو التخصص الطبيعي والثاني
هو التخصص التعليمي اي الانقسام الى الاجزاء المقدارية
وهذه السلوب وان كان بعضها لازم البعض الا انه يجوز
انفكاكها في الاعتبار كما ان القوة ترجع الى الهيولى مع قطع
النظر عن مقارنتها والزمان يلزم الحركة ولو كانت
مجردة عن غيرها واللون والطعم من عوارض التجسم
وكالاستدارة والتربيع مثلا فانها من عوارض المقدار
ان العلم التام آه المراد بالعلم التام هنا العلم بماهيتها
وهويتها ان كان لها ماهية وليس المراد العلم بذاتها وصفاتها
وجميع لوازمها ومن لوازمها العلم فالعلم بها بهذا النحو
يستلزم للعلم به كما اذ يقل لو اريد هذا لم يكن مفيدا
والعلم

والعلم التام بالمعلول اي بذاته وصفاته وجميع ملزوماته
ومن ملزوماتها العلة مستلزم للعلم بالعلة فلا وجه
لقولهم ولا عكس ثم ان عطف قوله او بجهة من عطف
العام على الخاص لان الجهة اعم من كونها عين ذات العلة
او زائدة عليها   واما ان تهم آه اذ لو كان المراد
من العلية نفس الاضافة كان الاستلزام اي اللغوي
اذ العلية بين المتضايفين ذهنا وخارجا من الطرفين
فلم يكن وجه لقولهم ولا عكس   بل الامر المتقدم آه
كالصورة النوعية في النار التي هي علة بالضميمة ومعلوم
انها ليس منشأ لآثار الحرارة وانها مقدمة على
العلية الاضافية المحضة وعلى الحرارة فحضورها خارجا
او ذهنا عما هي منشأ حضور الحرارة وحكم المنجم
عما سيقع او الطبيب الحاذق حيث لقوله النبي
الفلاني يبذر بكذا من هذا الباب   فان العلم بالشيء
العلة بخصوصها آه تفصيل المقام ان المراد بالعلم اما ماهية
او حالها التي اشار اليها من الامكان او وجوده مما
هو مضاف الى الماهية او وجوده مما هو وجود واما حادث

الوجود التی هی امکانه الذی بمعنی الفقر فهو عین ذات الوجود
فلم یکن شیئا اخر فان ارید الماهیة و معلوم انها لا کلیة و لا جزئیة
فلا یقتضی شیئا و لا یستدعیه و ان ارید امکانها و هو
سلب الضرورتین فهو اوغل فی الابهام فلا یستدعی
الا علة ما و ان ارید وجود الماهیة بما هو مضاف الیها
فله حکمها ایضا من حیث انه مبهم و المبهم لا یستدعی خصوصیة
و ان ارید وجوده بما هو وجود فالعلم به و ان استلزم
العلم بمقومه کما مر فی شرح الخطبة ان معرفة حقیقته
ای وجود کان بالحضور تستلزم معرفة مقومه لکنه من
باب معرفة ذاته بذاته لا بمعلوله فان نحو الوجود و ان
کان معلولا بالذات لکن الماهیة التی هی معلولة بالعرض ما به
المعلولیة للوجود فالمعلم یستلزم ما به المعلولیة کالاحتیاج
یستلزم ما به الحاجة و هو الامکان و التقدم یستلزم
ما به التقدم و المستعد یستلزم ما به الاستعداد و غیره
فالم یضف وجود الی ماهیة لم یسم معلولا لعلة العلة
فانها بذاتها الوجودیة و خصوصیتها الخاصة تقتضی المعلول
الخاص کیف و عند بعضهم تشخص المعلول بالفاعل کما مر فی
مبحث

٨٤ مبحث الماهیة بل نثبت ان العلم بذی السبب لا یحصل
الا بان العلم بالسبب طریق الی العلم بالمسبب مع جواز ان
یکون له طریق اخر ثم ترقی و حصر کما قالوا ان ذوات
الاسباب لا تعرف الا باسبابها و قد قیل ان القاعدة مطردة
فیما عدا البدیهیات فانها معلومة بلا مبادی سطح اقول هذه
القاعدة غیر مخصوصة بالعلم النظری بل العلم البدیهی ایضا منطو
فی العلم بالعلة و ان لم یشعر العالم فان ظهور المعلول ای شیء
کان لیس خلوا عن ظهور العلة الحقیقیة بل هذا الظهور ینسب
الی العلة اولا و بالذات و الی المعلول ثانیا و بالعرض کما قال
سید الموحدین علی علیه السلام ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله
و قال سید الشهداء ابو عبد الله الحسین علیه السلام أیکون لغیرک من الظهور ما
لیس لک حتی یکون هو المظهر لک عمیت عین لا تراک و هذه
القاعدة فی المجعول بالذات الذی هو الوجود و کان
الظهور حیث انک عرفت ان الوجودات الخاصة
هویات ارتباطیة بل عین الروابط و التعلقات
و سیسطع لک الآتی اه هذا النظر المتوسط و بالنظر التفصیلی
الی مراتب الوجود المتفاوتة شدة و ضعفا و شرفا و خسة

وان تلك المراتب صادرة عن البارئ الفعال بالنظام
والترتيب الاشرف فالاشرف الى ما لا اخس منه لفاعلة
امكان الاشرق كما هو المشهور واما بالنظر الاجمالي وان
الوجود المنبسط على الماهيات المسمى بالفيض المقدس امر واحد
وكلمة واحدة منه تم تعلقت بالماهيات التي في السلاسل
الطولية والعرضية دفعة واحدة دهرية بل سرمدية وانه
اشرق على جميع هياكل التوحيد اشراق واحد وحدة حقه
ظلمه افتاب وجود كرد اشراق نور او سر بسر كرفت افاق
فيسقط الوسائط ويعلم المصدر الواحد ذلك الصادر
الواحد لاستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول ولكن لما كان هذا
البيان للعلم بالغير كالقدر المشترك بين الاقوال وبناء العلم
الارتسامي على الترتيب السببي والمسببي فالنظر التفصيلي
بين هذا النمط ولا الفيض يلزم منه الايجاب تعريض
بالاشراقيين كما ان ما قبله تعريض بالمشائين وبيان
اللزوم ان المختار عند الحكيم من كان فعله مسبوقا بالمبادي
الاربعة من العلم والمشية والارادة والقدرة وعلى هذا المذهب
ليس الفعل مسبوقا بالعلم حيث ان العلم عين الفعل فلم يكن
مختارا

٨٥

مختارا تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم وان قالوا بسبق العلم على
الفعل كما سيشير اليه في وجه ضبط الاقوال الا انه ليس
مرضيا لانه سبق بالاعتبار او ما يجري مجراه مثل
ان يكون مراد من انكر علمه بالغيره نفى علمه بالغير في الازل
اذ لا غير في الازل ولم يعلم هذا الرجل وحدته الحقة لا
احاطة الازل ولا معنى كون شيئية الشيء بتمامه ولا الكثرة
في الوحدة والوحدة في الكثرة ولا انه لا منافاة بين ان لا يكون
الغير في الازل وبين ان يكون العلم بالغير في الازل ولعله
اللتيا والتي وتوجيهات كيت وكيت لا ينبغي ان يتفوه بها
الاقوال عاقل فضلا عن حكيم شيئا عليها لا عينا كما لا نشير
المنزلة سفلى لعينا وهذا يتم بعد القول بالثبوت قولين
ويؤيده ما في بعض النسخ في بيان مذاهب الاقوال فهذه ثمانية
وعلى الثاني اما ان يقول انه اولى اما ان يقول بسبق
علمه على الاشياء وهو القول بالمثل او لا فاما في الكل وهو
قول شيخ الاشراق واما في البعض وهو قول تاليس الملطي
فانه يقول بارتسام صور الاشياء في العقل وحضور العقل
عند الواجب تعم او الى الاذهان اي الاذهان العالية

والنشاة العلمية ان قلت اين هذا من مذهب المعتزلة فان
المعتزلة يقولون بثبوت الماهيات منفكة عن كافة الوجودات
الخارجية والذهنية وهؤلاء يقولون بثبوتها منفكة عن
الخارجية فقط بل اذا نسب الى الاذهان لم يكن مجردا عن
الوجود وهل هذا الا كالوجود الذهني في الاذهان السافلة
للماهيات المنفكة عن الوجود الخارجي قلت بطلان هذا واشار
لاصالة الوجود واعتبارية شيئية الماهية انما كانت وانه ليس
هناك شيئان احدهما الوجود والاخرى ثبوت الماهية وان
كانت مع الوجود والاثنينية التي في اذهاننا بمحض الاعتبار
وتذكر ان التخلية عن الوجود عين المخلوطية به وكان الشيئين
الحاصلين بالتحليل وجود وموجود بالحمل الشائع احدهما قابل
والاخر مقبول بالاعتبار فليس في الدار غير الوجود ديار
وبناء هذا القول ايضا على ان ثبوت الماهية مقابل الوجود في
ظاهر الامر لكن نظره ش ليس الى هذا بل الى التجرد انها ليست
موجودة بوجودها الخاص وان ثبوتها مجردة عن الوجود الخاص
امر واضح الفساد لقرينة ما سيذكره في الجواب من انها
وان انفكت عن وجودها الخاص الا انها موجودة تطفلا
لوجو

٨٦
لوجود الحق نعم ولو كان نظره الى ما ذكرنا كان المناسب
في الجواب ان يق ثبوتها بالعرض لوجود الحق لا ينافي اعتباريتها
كما في تحققها بالعرض حال وجودها الخاص بها فتفطن
المترجم صفة قوله والمعنى قوله المعبر عنه في اللسان
العرب بكن المترجم وكلامه سبحانه فعله كما في نهج البلاغة وفعله
الوجود المنبسط على الاشياء والوجود لما كان في الخارج عين
الماهية ترقى الشيخ وقال بل كان عين كلمة تعرف الوا
آه في احاديث ائمتنا ع مثل ذلك وعرفانها في تلك الحال
وتسبيحها وتمجيدها كون وجودها الواجب نعم وعدم اضافة
وجود الى الفتها كاف حال نقض مثناتها اعني في هذا العالم
تدم اضافة الوجود الى الانسان هناك اعترافها هناك بان
الملك والحمد لله واضافته اليها هاهنا انكارها ونقض عهدها
وان اقرت باللسان ان العلم تابع للمعلوم هذا مذهب
الاشاعرة وقد حمل لنا بعض المحقق الطوسي ش في التجريد على
معنى اصالة موازنة في لطايف ومراد هذا الشيخ من المعلوم
المتبوع المعلوم بالذات هناك اعني الماهية من حيث هي
التي بنفسها هي لا بجعل مؤلف لبطلانه في الذاتيات ومن

العلم وجودها هناك بوجود واحد بسيط لا تعين له بل انفرد من
الغايية تعينه وتلونه بلون الاعيان الثابتة والمراد باعتبار
المعلومية اي الماهية من حيث هي مقدم بالماهية على اعتبار الوجود
اي وجود كان لان ما بالذات مقدم على ما بالعارض والحق
الجمع فان المعلوم متنوع في الملوين مثلا والعلم متنوع في الوجود
الاصلي والمعلوم تابع في الوجود الكوني الخارجي ان قلت
كيف يطلب الاعيان هناك الظلم والكفر والشقاوة وكل
احد يطلب الخير والسعادة لنفسه في كل نشأة لا الشر
والشقاوة قلت الشر مثلا هناك بالجمل الاولى خير لا
الشايع لانه بالشايع مناف وجود الشيء كما ان الخير ملائم
ولا وجود هناك حتى يصدقا فيطلب كل ماهية هناك وجودا
ههنا يبرز ذاتياتها ولوازمها لا اه يرتفع نفي الموضوع
اعني تلك الماهية المخصوصة من البين كما ان ماهية الالف
التي تكون الاستقامة ذاتية لها لا يحصل مؤلف من حامل
وكذا ماهية الدال التي اعوجاجها كما في ذهن الكاتب
تقتضيان وجودا في الخارج يبرزهما على ما هما عليه والا
لم تكونا الفا ودالا   كما قلنا انهم الا ما اعطته ذاتنا
يعني كما ان

87

يعني كما ان الاعيان في الازل لم تقولا لنا بلسان قابلياتهم
الا ما اعطته ذواتهم وقابلياتهم تبلوناتهم المختلفة كما قلنا
لهم فيما لا يزال الا ما اعطته واقتضته ذاتنا من مجرد القول
المنزل المتلو وهو كلمة كن الواحدة فليس شأننا الا الابراز
والاثارة لكل ما كمن في ذواتهم اي شيء كان من خير او شر
وليس سجيتنا الا الجود والكرم وطرد الظلمة والعدم
قل كل يعمل على شاكلته   وذاتنا معلومة لنا اه منظر
ان كان ذاتنا واسمائنا وصفاتنا التي هي عين ذاتنا معلومة
لنا على ما هي عليه كذا صور اسمائنا وهي الاعيان وفيه
اشارة الى القاعدة المشهورة في اثبات علمه بالغير وهي
العلم بالعلة المستلزم للعلم بالمعلول   اذ العرف جار اه
اي المتعارف بين العقول النظرية جار بكذا او العرف
العام جار بكذا ويكون اشارة الى كون المطلع فطريا فالله
يريد ان الحقائق لا تقتنص من العرف   وسينكشف
لك اه اي الى هنا انكشف لك تبيينه من منبع الاعتزال
وستكشف لك تقريبه من منبع المندرس
واما المنسوب الى فرفوريوس اه اعلم ان اتحاد العاقل

والمعقول ان استعمل في مقام العلم الجمالي الذاتي فمعناه
كون بسيط الحقيقة بوحدته وبساطته كل المعقولات
وان استعمل في مقام العلم التفصيلي فمعناه اتحاد ذاته
بكل معقول بلا انحاف من ذاته عن مقامه بل الاتحاد
في مقام الظهور للحقيقة الظاهرة وكلامه الذي هو
تابع لارادته الذاتية اه كون الصور المرتسمة كلاما
باعتبار انبعاثها عن الذات لا مستفادة عن الاشياء
وباعتبار اعرابها عما في الضمير الغيبي المطلق هو المراد
بنا بعينها تأخرها السرمدي وبالارادة الذاتية العلم
المقدم على هذه الصور المرتسمة الاجمالي بالاشياء الذي
هو ابتهاج ذاته بذاته بحيث ينطوي فيه ارادة الاشياء
لان من احب شيئا احب آثاره فلو لم يكن الشيء
موجودة بوجود علمي غير اصيل لم يتحقق العلم بها الملازمة
ممنوعة لان شيئية الشيء الماهية بلا وجود عيني او ذهني
مصححة للتعلق كما هو مذهب المعتزلة وهو وان كان
باطلا الواقع الا انه للمستدل ان يتعرض لابطاله
كما تعرض لغيره مما هو باطل عنده وقس عليه قوله فيبقى
كونها

كونها موجودة ولا شك ان قدرة الله شاملة اه
كان قائلا يقول يكفي لتعلق القدرة الازلية المبدع
الازلي كما نقل الاول فان امكانه الذاتي يكفي بمجرده
لقبوله الوجود من القادر الازلي وامكانه ازلي كيف
وامكان الكائن ازلي كما قالوا انه فرق بين امكان ازلية
الكائن وازلية امكانه فاجاب بان القدرة على الكائن
الغير في الازل ففي غاية الركاكة من وجوه اعمّه
مجموع الوجوه فان الحكم بان وجود النسب بمعنى وجود
منشأ انتزاعها ليس اول قارورة كسرت لانه
وقع من اكثرهم فليس هذا منا في غاية الركاكة وان
اريد انها عنده كانياب الاغوال حيث قال اذ ليست
نفسها تقديرية الوجود فالمراد بتقديرها شيء ما يوجد
في القضية الحقيقية لا تقدير العقل القابل لتجويزه
اي يكون لها وجود علي حدة في العقل بعدما اعتبرها المعتبر واما
قبله فوجودها وجود منشأ انتزاعها في الخارج اذ فيه
مصحح لانتزاعها لكنها من الانتزاعيات التي تستدعي
وجود الطرفين فان من الانتزاعيات ما لا يستدعي

شيئين كالعمى المنتزع من زيد الاعمى ومنها ما يستدعيها
كالاخوة المنتزعة منه ومن عمرو فعلى ان النسبة المعقولة ما ظهر
بذلك نعم لو كانت الاضافة اشتراكية لا يستدعيها ولا
يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله اذ النسبة نفسها القدرة
الوجود عين القوة والاستعداد للفاعلية انما قال للفاعلية
اشارة الى انه لا يلزم على ذلك القائل كون القدرة على
عين القوة والاستعداد كما يتوهم لان قدرته تعم بالفعل
منه وانما اثرها الذي هو الفعل بالقوة كما ان القدرة
على الكتابة للكاتب الماهر المحصل للملكة الكتابة بالفعل
وان كانت الكتابة لذهين لا يكتب بالقوة وهذه شئ
من مقولة الفعل وتلك شئ آخر من مقولة الكيف
واما عارضة آه اى من خارج ذاته فلا يرد على الشيخ نقضه
ما اورده لان الصور منبعثة عن ذاته تعالى عنه ولنسبته
اليها نسبة الفاعل الى الفعل لا نسبة القابل لا اذا لتحقق
لها من خارج وقوله ولو لا وجود من خارج اى لو لا وجود
فاعل الصور اذ لا يستقيم ان كلما يعرض له امر خارج
اى عروضا خارجيا بحيث يكون للمعروض مرتبة من الوجود
متقدما

متقدما على وجود العارض ويكون العروض عروض المقبول
للقابل والمراد بالقوة الانفعالية المادة وح لزوم
التركيب الخارجي ظاهر ولا ينتقض هذا وكذا ما يليه
من الجسمية او الجسمانية بالعقل اذ يعرض له الوجود من
خارج فانه ممكن وله من ذاته ان يكون ليس ومن علته
ان يكون ايس وليس فيه تركيب خارجي ولا جسمية
او جسمانية ووجه عدم الانتقاض انه لا ماهية للعقل
على التحقيق وعلى المشهور من ان له ماهية فلا عروض خارجي
للوجود بالنسبة الى الماهية في المواضع الاخر فكيف في
العقل والنفس القابل في العقل هو الماهية والقوة امكان
ذاتي وفي الواجب تعالى عين القابل وجود صرف
الواقع ومثل الاعيان فالقوة امكان استعدادي وحامل
الاستعداد هو المادة ولا بد لها من صورة فيلزم
التجسم لا محالة تعالى الواجب القدوس عن ذلك
علوا كبيرا على نحو كلي المراد بالكلية في كلامه كلما وقع
الشعور والالتفات اى يعقل الشئ محيطة بدرجة فيعقله
ويعقل غيره بصورة واحدة وهذا كقول الاشراقيين

ان رب النوع كلى ذلك النوع ومعلوم انه فرد الداعى
غير دائر ولا زايل لكنه محيط بكل الافراد الطبيعية وكما اطلاق
الرياضين الكلى على الفلك المحيط مع شخصيته واطلاق
الكلية على الاحاطة الوجودية العينية كاطلاق الاحاطة
على الكلية حيث يسمى القضية الكلية بالمحيطة
لا انقسامية اى لا المقولات التدريجية المتغايرة وغيره
مما يعقل كالعقل المغير موضوعة فى صقع الربوبية
لما كان المفروض مفارقتها لم يكن المراد من وضعها فى صقع
الربوبية تقويمها او عروضها للذات وهو ظاهر بل المراد منه
تخلقها باخلاق الله والصافها بصفاته وتدرج استهلاك
احكام الامكان تحت احكام الوجوب فان مناط
غلبة السوانية الحركة والمادة ولو افتقاد هى عنها ينبغى
ولذا ترى المقدس كثيرا ما يقول ان العقول باقية
ببقاء الله قد عبر لقبه فلا ينافى تولها ما قال
المحققون انه لا قديم سوى الله ثم واذا كانت العقول
هكذا وهى من افعاله فاظنك بصفته ثم الصفة اشد
اتصالا بالموصوف من الفعل وان كان العقل من
المبدعات

المبدعات واذا عرفت هذا فلا وجه لما قيل على الشيخ انه
لا ادرى احدا هذا الصقع واذا كانت الاشياء
المرتسمة فى ذلك الشىء اه يتراءى فى ظاهر الامر ان يحكم
الشيخ فى نفس ذلك الشىء ان عقله ليس نفسه بل مقدم
عليه حتى يصدق فى حقه عقل يوجد صورته يكون خ فى
عقل افراد ونفس اخرى نسبتها الى الاشياء المرتسمة
فانه مشترك الورود عليه وعلى ما هو الحق عنده من ان
ارتسام الصور فى ذاته ثم لكن لعل المدقق تعلم ان الحق
ما قاله لان الصور موجودات عينية فتكون مسبوقة
بالعلم وليست ذهنية علمية لكونه مستغنية عن علم اخر ومونة
اخرى انما كانت علمية غير عينية ان ارتسمت فى ذاته ثم
الا ان الشيخ طلب الصور ومحلها الخ مراده بهذا الكلام
من الشيخ مثل ما اورده المدرس على مذهب القائلين
بالمثل الافلاطونية سابق ولا ابالى بان يكون
ذاته ماخوذة مع اضافة ما اه مراده بالاضافة الاضافة
المقولية وكذا بالعلية والحكم متوجه الى العقل الماخوذ
معه وليس مراده بالاضافة الاشراقية والعلية الحقة

الحقيقية بل الحضرة الظلية التي هي نور الوجود وظله الممدود
فان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من
جميع الجهات واما الاضافة المقولية وهي مفهوم ذهني
انتزاعي فمعلوم زيادتها وامكانها وكيف يحتمل كونه وجوبا
ومع ذلك لا نعرف كونها صفة للعنوان والوجود دون
الشيء هو الشيء بوجه ضعيف وهذا كالصفات الانتزاعية
من الكلية والابوة وغيرهما للانسان فهذا معنى زيادة
الصفات الاضافية كما عرف الحواشي السابقة ثم انه
اشارة الى ان نفس كون الصور المعقولة لوازم ذاته
كما يعبرون عنها باللوازم الاول والى الاعتذار عن مقتضية
الحكمي بان الحكمي بالحقيقة هو ليس الا مفهوم العالمية
الاضافية واما نفس الصور فهي واجبة بوجوب
الذات الاقدس قد عبر لعدمه بالقيد بقائه اريد بما في
في العقل الاول انه باق ببقائه لا بانفسها
وانها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي هذا
انما يستقيم في الطبقة الطولية من العقول واما المثل
الافلاطونية فلا ترتيب سببي ومسببي بينها ولتميزهم

الآها

الآها بالعقول العرضية والطبقة المتكافئة ينادي بذلك
وقد يطلق ويراد مبادي الاضافات كالصورة
النوعية المسخنة النارية فانها فاعلية النار ومستقلة على الفاعلية
التي هي الاضافة المتاخرة والقبول بمعنى الانفعال التجددي
الاستعدادي فاشار بالانفعال التجددي الى انه لا بد ان
يقبل الشيء من غيره فلو انبعث الشيء من نفسه انبعاث
اللوازم من حاق ذات الملزومات لم يكن انفعالا تجدديا
ولا استعداديا الى انه يكون عن قابلية المادة لانها حاملة
القوة وموضوعه للقابلية فقبول الماء للسخونة انفعال
تجددي استعدادي لا قبول الاربعة للزوجية اي عروضها
لها ولا قبول النار للسخونة ومعروضيتها لها فانهما لم يقبلاها
من غيرهما ولا بواسطة المادة والموضوع اذ لو فرضناهما مجردين
البتة لكانتا مقتضيتين لها فجهة الاقتضاء في امثال
ذلك هي جهة العروض والقبول بمعنى الموصوفية بعينها
فان اريد من الاتصاف مطلق المعروضية اه بل في
القيام الصدوري لا اتصاف اصلا فان الاشياء كلها
قائمة به تعالى قياما صدوريا لا اتصافيا وقد ذكر الشيخ

ان لذا لها اضافة المبدء الذي يكون عنه لا فيه وكلام صاحب
التحصيل يمكن ان يحمل على ما ذكرنا بوجه بعيد بان يراد بالمحل المحل
الصدوري وبالعرض العرضي اذ العلم خارج محمول
وان كان لزومه بتوسط هذا العالم والحاصل ان حصول اللزوم
بنفس العلم وبالعكس وهذا من قبيل قولهم تحصيل الحاصل بنفس
ذلك التحصيل وكيف يتقدم اللزوم على العلم وصفات الواجب
تعالى كل عين الاخرى واللزوم من طرف الواجب عين العلية
والخالقية فلا تقدم ولا تأخر بين صفاته تعالى فلا تناقض
في قولهم علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته اقول ليس مراد
الشيخ ره ان تأخر اللازم المتصل اعني الصورة العلمية عن
اللازم المباين وهو ذو الصورة بل تقدم اللزوم على العلم باللازم
انما يفهم من امثال قولهم اذا علم ذاته يجب ان يعلم لوازم
ذاته حتى يتوجه عليه ما ذكره المحشي من انه يشبه المؤاخذات
اللفظية بل مراده استيفاء التفرق استظهارا في حاصل كلامه
ان الصورة الاولى اما انها مؤخرة عن اللازم المباين واما
انها مقدمة عليه واما انها لا مؤخرة ولا مقدمة بل معه كما سيذكره
وعلى كل تقدير يلزم محذور ولا يفيد بذلك باب اثبات
العقل

العقل آه اقول مراد الشيخ ره انه يلزم ان لا يكون الواجب
تعالى بمجرد ذاته مقيد اللوازم المباينة بل بتوسط الامور الحالة
كما سيأتي من المحقق الطوسي ره ويلزم ان لا يكون الواجب
تعالى علة تامة لبسيطة العقل الاول وهو خلاف مذهبهم حتى
انه اعتبر العدم الذاتي والامكان وساير الاعتبارات اللازمة
للامكان في طرف المعلول لئلا يقدح في بساطة العلة كما في
الشوارق للمحقق اللاهيجي ره ودلالة كلام الشيخ على ما ذكرنا
اظهر من دلالته على ما ذكره المحشي من الانسداد المذكور
ان كان لازما اليه فلا وجه للاقتصار عليه بل المسالك
الى اثباته واثبات كثرته متعددة كما في كتابه المسمى بمفاتيح
الغيب وغيره ولكن مسلك امكان الاشرف بان يقال النفس
المدبرة وهو النفس موجود فالنور القاهر وهو اشرف منه
موجود لقاعدة امكان الاشرف مبني ايضا على قولهم ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ولذا جعلت القاعدة من فروعه
وليس كل واحدة من تلك الجهات اه اي ليست كثرة الجهات
مطابقة لباب اثبات العقل ومصححة لصدور الجسم
مثلا بل لا بد ان يكون مناسبة للكثير الصادر او لا حتى

لا يكون على سبيل الجزاف فلا يمكن ان ينبعث من الذات
المتعالية الوجوبية صورة الجسم ومن الصورة العلمية الاولى
القائمة بالذات نعم هيولى الجسم لعدم المناسبة فلابد
من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم
ارادتك ان ما هو مناط الاشكال بعينه مناط الحل فان
وجود الصورة الاولى الذي جعل جهة مكثرة مانعة عن
صدور العقل فهو مقتضى لصدوره لان علمه تعالى مطابق
للمعلوم فلابد ان يقع المعلوم الذي هو العقل في الوجود وهذا
نظير ما ذكره المعلم الاول في دفع شبهة الثنوية حيث جعل
ما هو مناط الشبهة مناط الدفع اعادة لما سبق فانه
ضرب تعريض الى انه تكرار وليس كذلك بل اعادة تمهيد للجواب
الذي ذكره اعني تكثر الجهة للفعل والقبول وليس ذلك
كما توهمه حيث لم يعلم آه فالشئ اذا كان لازما وكان
منبعثا من حاق الملزوم لا من غيره وكان الملزوم نفسه
معطيا اياه ومعطي الشئ ليس فاقدا له كان ذلك الملزوم
واجدا لذلك اللازم في مرتبة ذاته فاللوازم المتصلة
اعني الصور لما كانت منبعثة عن ذاته تعالى كان هو تعالى
جامعا

جامعا لها بنحو اعلى فاذا كان النحو الاعلى منها ومقامها الاجمالي
واجبا فكيف يتطرق فيه الامكان ذاتي او استعدادي والنحو الاضعف
والمرتبة التفصيلية منها ابعد مناط السوائية فبما ستطلع عليه
كيف والانفعال الابداعية اعني العقول التي صورها لوازم
منفصلة كالمعاني الحرفية بالنسبة اليه تعالى لا حكم لها على حيالها
ومن صقع الربوبية موجودة بوجود الله تعالى باقية ببقائه فما
ظنك بالصور التي هي من الصفات السرمدية فاين الا
تصال المعنوي في الصفة مما في العقل في كونها منشعبة
عن ذاته تعالى ذاته بسيط الحقيقة جامع لها بنحو اعلى فليس
وجدان الصور بعد فيضانها من الذات وجدانا بعد فقدان
حتى تكون كمالا ولا وجوبا وفعلية بعد امكان وقوة كما اورد
الشيخ الاشراق عليهم ولا يلزم من ذلك ان يكون
حاله اه هنا هكذا في العقل واللازم المباين كالعقل فكيف
في الصفة واللازم المتصل لتعقل ذاته سببية لها اي للمعقولات
او للموجودات العينية فان قوله تلك الموجودات يحتملها و
مؤثرية المعقولات بان يكون موجبة لعلمه الكمالي اذ العلم
بالغير متوقف على الغير او يراد مؤثرية حيثية وجود المعقولات

فصيلية تعقلها كما يدل عليه قوله فيما سياتى وحقيقة الامر
ومؤثرية الموجودات العينية بان تكون الصور مستفادة
منها كما فى العلم الانفعالى والظاهر استشهاد المصنف
هو الاول ولا يحرز التعليقات فتعقله لها
واما تعقل ذاته فذاتى ليس بمؤثر فيها كما فرض اولا
فيكون لانها عقلها عقلها اذ مقتضى ما فى الواقع من ان
علة وجودها هو ان الاول عقلها كان تعقله لها علة
وجودها والفرض ان وجودها مؤثر فى التعقل فالتعقل
علة التعقل ولما كان المفروض ان الوجود مؤثر فى التعقل
والتعقل علة الوجود فى الواقع فالوجود علة الوجود ولما
لم يتعرض ~~للشق الثانى~~ اعنى وكلاهما باطل وحقيقة الامر ان
التعقل والوجود واحد الصور المرتسمة لا علية بينهما
وانما لم يتعرض للشق الثانى اعنى ان لا يكون مؤثرا لانه
المطلوب ان كان وجود تلك المعقولات علة لان
يعقلها الاول اى عقلا كماليا هى عين ذاته ثم تعقل ان
عقل الاول لها علة فى الواقع لوجودها اى لوجود المعقولات
لا يستفيد علم الموجودات اى لا يستفيد علمه الكمالى
بالموجودات

بالموجودات المعقولة من وجودها فانه يفيدها الوجود اى
يفيد تلك الصور الوجود ومعطى الشىء واجد له وذلك
الوجدان علم حضورى انه يعلمها اى يعلم الصور علما
تفصيليا وقوله حيث يلزم تعليل قبل المعلل وقوله فهاهنا
عدمها محذوره انه لا يتميز فى العدم ولا خبر عنه والعلم مقرر
توجب لمحله التميز وقوله او يلزم اما ان يعلمها اه محذوره
الخلف والعلة الا انفعالى او يعلمها بصور منبعثة عن الحق
سابقة ومحذوره التسلسل ولم يتعرض له لوضوح بطلانه
وقوله فان قوله ذلك مع جواب لقوله فان قال قائل لا
وهو المعلل الذى اشرت اليه وقوله وهو يعلم الاشياء
ان كانت الاشياء هى الصور فالعلم كمالى اجمالى وان
كانت موجودات عينية فالعلم تفصيلى وقوله وعلمه
بسيط على تقدير الاجمالى ظاهر وعلى تقدير التفصيلى لانه
بترتيب سببى ومسببى الا ترى ان له تعالى اضافات
كثيرة لا يخفى ان الاضافات لكونها امورا اعتبارية ولذا
كانت زائدة عليه لا تحتاج الى فاعل ولا قابل فهى دون
الجعل كالتمثيل غير اضافية ولا سلبية يعنى الا اتصاف

والزيادة فيها مما لا باس به لكونها اعتبارية سلبية ولا
يحاذيها شئ في الخارج كاتصاف الاشياء بالاضافات
والسلوب والعوارض الذهنية انما الباس في الاتصاف
بالحقيقة الكاملة وزيادتها وقوله يكونه محلا آه الجهة
كونه محلا للكثرة لا مجرد كونه محلا وقال الاستاذ قدس سره لا كونه
محلا لمعلوله الممكن لانه ياتي فيما بعده مما يخالف النظم
فان اول اصل فهو مقام اخر والقدماء القائلون
بنفي العلم عنه تعالى اى بنفي العلم بالغير فانه مشاركة لا
شك ان لا علم بذاته في مرتبة ذاته الا ان يراد به
الانفعال التجددي ان كان الفعل بمدخلية المادة او
كون العارض آه ان استفيد المعقول من الغير وان لم يكن
بمدخلية المادة لو كان نحو ذلك في الجسم اى
مجرد الفرض كاف في التمثيل وان لم يتحقق ذلك في الجسم
فان الجسم بما هو جسم مطلقا لا يلزمه البياض ولا بما هو
مصور بصورة نوعية من البسائط بل ولا من المركبات
الا بمدخلية المادة والمزاج وكذا في مثل بياض الثلج مدخلية
الغير واضح من مداخلة الاشعة في الخلل والفرج مع

اوضاع

95

اوضاع مخصوصة بل هو من حيث هو قابل لا فاعل بل هو
من حيث هو فاعل قابل ومنها قوله النفس الانسانية
لكونها في اول المراتب عقلا بالقوة منفعلا وقابلة للمعقولات
بالانفعال التجددي لا يصح ان يكون فاعلة لها لان القابل
للشئ لا يكون واجدا له معطيا اياه واما الشئ الذي حقيقته
آه اى لا حالة منتظرة له بل هو بالفعل من جميع الوجوه لانه
يكون فاعلا للمعقولات وحينئذ اتصافه بها بعينه حيثية
فعوله العروضي اللزومي وليس علو الاول ومجده
بتعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة هذه
العبارة ان صدرت عمن يقول بان بسيط الحقيقة كل
الوجودات بنحو اعلى كالمدرس كان معناها ان علوه ومجده
بعلمه بذاته المنطوي فيه علمه بغيره علما اجماليا في عين الكشف
التفصيلي ولكن اصحاب العلم الصوري قالوا انه علم
اجمالي فقط وليس علوه بهذه الصور المرتسمة لكونها
علوما ومعلومات له بل لكونها علما ومعلوما بنحو اعلاها
البسيط مترشحة عن ذاته التي هي فوق التمام وان صدرت
عن غيره كان معناها ان علوه ليس بعقله للاشياء التي

هي الصور العقلية او للاشياء التي هي الموجودات الخارجية كما
في طريقة الشيخ الاشراقي ولكن عاهي اشياء وعاهي معلومات
بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة اي باعتبار وجهها الى الله
ثم وعاهي انوار علمه وهي بهذا الاعتبار من صقعه وموجودة
بوجوده فكما لم يكن بغيره ان قلت كلامهم تاملون بان بسيط الحقيقة
كل الموجودات بنحو اعلى لكونهم متفقين بان ذاته علم كمالي اجمالي
بجميع ما سواه فلم يكن المؤيد به مخصوصا ببعض تعليقاته بل الى
كما تقولون قلت فرق بين ان يكون مطلب لازم كلام واحد ولم
يشعر به ولم يلتفت اليه نفيا واثباتا بل لو التفت اليه لنفاه
وبين ان يشعر به وعنونه وبرهن عليه تفصيلا والمنقول
هو لازم كلام العامة انه غني وعليم في مرتبة ذاته بذاته
وبغيره كيف ولو قالوا انه اشعار انه علم تفصيلي ذاتي
لا اجمالي فقط ولذا جعله المصنف من خصايص لطيفة وبعض
من سبقه من اساطين الحكمة فيقبل ان سبقه القوة سبقا
زمانيا او يستحيل ان سبقه الامكان الذاتي سبقا ذاتيا كان
او يتصف بها ان اخذت الاعراض لا بشرط ليكون عرضيات
محمولات او يقبل ان كان الصورة بمنزلة المادة او يستحيل
ان لم يكن

ان لم يكن بها ولكن يستفادها من الغير او يتصف ان لم يستقل
وانبعثت من ذاته ولكن كان علوه بها لا بمبدئيتها فعالميته
للاشياء هنا الى اخره في مسئلة جامعية بسيط الحقيقة اظهر
مما مر في العبارة السابقة ولذا وصفه بالغموض واللطافة
لكن لما لم يكن هذا مذاق الشيخ وغيره من اتباع المشائين اذ
لو كان مناط العلم عندهم تلك المسئلة لما قالوا بالصور المرتسمة
لا بداه تبين مراد الشيخ بان الصور عاهي صور الاشياء
ومهياتها ليست كمالات له وعاهي منبعثة عن ذاته بلا مدخلية
غيره من فاعل او قابل او غيرهما وباعتبار وجودها الذي هو
ظهور الوجوب الذاتي وليست اشياء على حيالها علمه التفصيلي
فلا ينافي كون محيط بذاته لانها ليست الا ظهور ذاته وان
كان في المهيات التي في النشاة العلمية وكذا قال المصنف
بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته آه نفس تعقله لذاته
هو وجود هذه الاشياء عنه وذلك لان علمه بذاته يستلزم
لعلمه بالاشياء وعلمه بها وجود هذه الصور والمصنف
حيث لم يشتر اتحاد العاقل والمعقول حمله على ان تعقله
لذاته لما كان حضوريا كان هو وجود ذاته وحيث حمل الشيخ

علیه وجود هذه الصور والحل هو الاتحاد فی الوجود خرج منه
اتحاد العاقل بالمعقول فی مرتبة الظهور   من شانه ان یعقل
الشائیة هی القوة تنوفی وجود عالم المواد وقوله یحتاج ان
یعقل وجود عالم المفارقات   اضافة محضة عقلیة ای وجود
رابطا رابطی ثم انه اوغل فی کونه رابطا من الوجود المنبسط
الفعلی لان هذا صفة وذاک فعل واین الصفة من الفعل
تعقلنا نحن الضمیر المنفصل تاکید للمتصل ای تعقلنا نحن الاول تم
وهی خارجة عن ذاته کما لا یخفی فهو العاقل
والمعقول اذ لو لم یعقل سببیة ذاته التی هی عین ذاته لم یعقل
الاشیاء   فذلک مما یوجب آه ای کونها اضافة بسیطة
اشراقیة ووجودها الفعلی النوری وجودا رابطا محضا بالنسبة
الی وجوده مما یوجب لا التکاثر الذی هو مقتضی التضایف
لما بیناه سابقا انه لا یقتضی الوحدة ولعله لهذا قال ضرب
من الاتحاد والاتصال وهذا ما وعدناک سابقا
فتلک الکثرة لما کانت بعد الذات وعلی ترتیب الاول تم
آه اقول کون هذه الکثرة بعد الذات وعلی الترتیب
السببی والمسببی لا یدفع المحذور لان ایراد المحقق ناظر
الی کونه

٩٧

الی کون الصور اعراضا حالة فیه تم کما فی کلام بهمنیار وغیره
والی قولهم انها مرتسمة فی ذاته تم والی تسمیتهم ایاها باللوازم
المتصلة وذوات الصور باللوازم المباینة فالسلسلة
المترتبة من الصور اذا کانت مرتسمة فی الذات حالة فیه
لزم کونه محلا للکثرة لا مجرد وان لم تکن حالة فیه وکانت
قائمة به قیاما صدوریا لزم علیهم المثل وهم لا یقولون به
مع ان المثل لا ترتیب فیها ولذا سماها الاشراقیون عقولا
عرضیة وطبقة متکافئة ثم اذا کانت الصور قائمة به فهم
بالترتیب لا یستدعی جهتین فی المبدء لصدورها وکذا
لا تستدعی جهتین فیه احدهما للفعل والاخری للقبول
لما ذکرنا ان جهة الاقتضاء لها بعینها جهة العروض اللزومی
حیث انها منبعثة من نفس الذات ولم تنفرها من غیره
وعدم انثلام وحدة الذات من صدور اللوازم المباینة کالعقل
وما دونه انما هو لقیامها بذواتها لا بالذات مبدئها ولو قامت
به لزم کون ذات المبدء محلا للکثرة لا مجرد ولو کان منظور
المحقق ان لا کثرة فی نفس الصور المترتبة بینها فالکثرة
لیست منحصرة فی الکثرة العرضیة بل الکثرة الطولیة ایضا

شئ كيف وبعضها سبب وبعضها مسبب والسببية والمسببية
من المتقابلات لا يجتمعان في واحد وهو ظاهر على
ذاته بذاته اى هو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم للعلم بالمعلول
فعلمه الكل اى العلم بالكل كما قال تعالى الا يعلم من خلق اى الا يعلم
ما سواه من هو خالقها وعلتها وهو اللطيف الخبير اى
والحال انه مجرد وكل مجرد عالم وجب بذاته والعلم بالعلة يستلزم
للعلم بالمعلول وقوله المعلم من حيث لا كثرة فيه ان كان في العلم
الاجمالي كما هو مذهبه فلانه بسيط الحقيقة جامع للكل بنحو
الوحدة والبساطة ولا كثرة اصلا اللهم الا في مفاهيم الا
سماء ولوازمها التي هي المهيات وان كان في العلم التفصيلي
الذي هو بعد العلم الاجمالي كما هو مذهبه فلكونه على الترتيب
على ما قال المصنف فقوله لما الكل من ذاته لان علمه
الاجمالي بالكل منطو في علمه بذاته فذاته علم تفصيلي بذاته
اجمالي بما عدا ذاته وعلمه التفصيلي الغير بالكل من ذاته اى
من جهة كونه مبدع الكل فعلمه بالكل بعد ذاته البعدية بناء
على العلم التفصيلي ظاهر واما على الاجمالي فهي البعدية في
الاثبات لا في الثبوت اى اثبات العلم بالكل انما هو بعد

اثبات

اثبات ذاته وعلمه بذاته او البعدية في الاعتبار بحسب المفهوم
فان اعتبار كونه عالما بعد اعتبار الذات من حيث هو وكذا
اعتبار كونه عالما بما سواه بعد اعتبار كونه عالما بذاته وهذا
كما وقع من الترتيب في بعض الصفات في احاديث
اهل العصمة من قولهم علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى
ونحو ذلك وكما ان عند العرفاء مرتبة الذات من حيث هو
واللاتعين البحت مقدمة على مرتبة الاسماء والصفات
او كما قيل قوله بعد ذاته ليس خبرا لقوله فعلمه بالكل بل هو
حال من الكل وقوله نفس ذاته وكذا علمه خبر لعلمه في الموضعين
اى علمه بكل الاشياء التي وجودها بعد وجود ذاته وكذا علمه
بذاته نفس ذاته وفي بعض نسخ الفصوص لم يوجد نفس
ذاته وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يمكن تنزيله
على العلمين الاجمالي والتفصيلي اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فلما ذكره المصنف من الترتيب المؤدي الى
الوحدة والاولى ان يجعل هذا الكلام من المعلم عذرا
لعدم التكثر في ذاته وفي علمه مع الكثرة الغير المتناهية في
الاشياء والحكاية مما به الانكشاف الواحد البسيط اعني

ذاته عن هذه المنكشفات المتكثرات والمتباينات بانه يتحد
الكل بالنسبة الى ذاته اى من حيث انها مرتبطات ومتعلقات
بذات واحدة واصل محفوظ فارد وسنخ باق ثابت لا يتغير
واحدة فتوكر انها ينظم شتاتها وتتصالح به مختلفاتها واما
قوله فهو الكل فى وحدة فظاهر فى مسئلة بسيط الحقيقة
كل الاشياء وتدقيق ويحتمل ان يكون المراد ان الكل الذى
ذكر انه يتحد بالنسبة الى ذاته اى كل ما عدا الواجب تعالى
هو الكل فى وحدة اذ ذاته لما كان علما بسيطا بجميعها فيكون
الكل كالكل فى وحدة ولا يخفى ما فيه من البعد وتفكيك الضمير
ان اراد بعدم المباينة الحلول والقيام اه اقول
هذا هو مراد المحقق ولكون حجة عليهم فانه اذا قيل صورة
المعد او العلم بالمعد قائم به تقوم وحال فيه فلعلهم يلتزمون
ذلك واما اذا اتبعوا واعلموا ان المباينة لا يكاد ينحفظ
بين العلم والمعلوم وكشف الغطا وبدت لهم سوآتها فهو
من الغطاء بمقام لا يمكنهم التزامه الا ترى انه لو قيل العلم
بالبهيمة او بالكفر قائم بنفسك تلتزم وتمكن ذلك بل
تعده كمالا لك بخلاف ما لو قيل البهيمة قائمة بنفسك
او الكفر

او الكفر قائم بنفسك فيلزم ان يكون علة معقوليتهما
معقوليتهما وعلة وجودها وجودها اه الظاهر ان الشيخ يريد
الزام تقدم الشىء على نفسه ومعلوم انه يصح فى الواحد بالعدد
لا فى الواحد بالعموم فان الانسان فى ضمن فرد متقدم على
نفسه فى ضمن فرد اخر فلا يلزم هنا الا النس الباقية
ببقائه لا بابقائه الموجودة بوجوده لا بايجاده اه لا كالاجسام
والجسمانيات فانها باقية بابقائه موجودة بايجاده حيث
ان احكام الامكان عليها غالبة وشائبة السوائية من المادة
ولواحقها من السيلان والزمان والمكان وغيرها فيها
ظاهرة وهذه فى العقول التى هى من الاتصاف بتلك
فضلا عما هى من الصفات وقد اعترض عليه من حيث
ان مثل هذا القول فى العقول بانه يلزم على هذا ان
يكون نسبة العقول نسبة الذات وبالعكس و
وجودها وجوده وبالعكس والعجب ممن يعد نفسه من
زمرة الحكماء وهو بعض معاصرى الشيخ الشهير بشمسا
الجيلانى حيث نقل كلامه من رسالة الحدوث واعترض
عليه بانه يلزم ان لا يكون الممكن بالذات ممكنا بالذات

بل يكون واجبا بالذات اقول هذا الاعتراض واشباهه
بالابحاث العامية اشبه منها بالابحاث الخاصية ببعض
اصحاب القول المنسوب الى ذوق المتالهين يقولون
ان الماهيات الامكانية موجودة بالانتساب الى حضرة
الوجود القائم بذاته كما في التعليقات وغيرها من كتب
استاده والانتساب لما كان امرا اعتباريا كانت
الكل بالحقيقة موجودة بوجود الله تعالى كيف وقد قالوا لا
وجود زيد الا زيد ولا يلزم عليهم ان يكون الحقيقة الا
مكانية حقيقة وجوبية لان الحقيقة الامكانية عندهم هي
الماهية ومرتبة الماهية شيء ومقام وجودها شيء اخر ولهذا
قالوا ان الكثرة في الموجود والوحدة في الوجود ولعل
هذا القائل يتحاشى من قول العرفاء ان مفاهيم الاسماء
والصفات موجودة بوجود المسمى وان الاسم عين المسمى
بوجه وغيره بوجه فههنا ايضا للعقول ماهيات هي معروضات
الامكان موجودة بوجود الله تعالى والماهية غير الوجود للكل
حكمة وعلى تقدير ان يكون لها وجود غير وجوده كما هو
مذهب المشائين من ان الوجود اصيل وله مراتب
متفاوتة

متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما فوجودها اذا استقلالي له
ليس شيئا على حياله بل هو كالمعنى الحرفي الغير المستقل بالمفهومية
كما قيل في حقها كنا حروفا عاليات لم نقل في عنوانات الذات
المقدسة جل شانه والعنوان والوجه بما هو آلة لحاظ
المعنون ليس بشيء على حياله وهذا معنى كونها من صقع الم
الربوبية وموجودة بوجوده لا لها هو واعين وهكذا كان
حكم الفاني والمفني فيه وليت شعري ان هؤلاء كيف يصدقون
بقول سيد العقول الصاعدة من الاولياء قلعت باب
خيبر بقوة ربانية بل كيف يذعن بقوله تعالى وما رميت اذ
رميت ولكن الله رمى كل مبدع ظهرت صورته
في حد الابداع آه حقق الفيلسوف المبدع بالذكر مع ان
الكائن والمخترع ايضا عنده كذلك لان الانواع الكلية التي
في هذا العالم ايضا من المبدعات المحفوظات بتعاقب
الاشخاص وحمل العلم بالجزئيات منطويا في العلم بالكليات
كما هو مذهب المشائين او لان العوالم بكليتها بالمعنى
اللابشرطي وباعتبار وجهها الى الله الواحد شيء واحد
صدر عن الواحد كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة وهو

بهذا النظر سبدع اخر صير المبدع ثم من اللبس الى الملبس
دفعة واحدة بلا مادة ومدة اذ لا مادة ولا مدة للمجموع المأخوذ
فيه المادة والزمان والمكان وغيرها واما جعله سورا
بالكل فلان القضية الكلية هي المعتبرة في العلوم فهذا النظر
قولهم كل واجب الوجود بسيط او كل واجب الوجود ممتنع
الاثنينية وغير ذلك والصورة الاولى بمعنى ما به الشيء بالفعل
والصورة الثانية هي الصورة العقلية والصور عنده
غير متناهية يرد عليه انها كيف تكون غير متناهية وانواع
المجردات والماديات الفلكيات والارضيات متناهية
والاشخاص الغير المتناهية ليس لكل واحد منها صورة
عليحدة فانه يرتسم عندهم على انها اذا كانت غير متناهية
وهي مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا كما قال المصنف
فيلزم التسلسل وانها محصورة بين حاصرين والجواب عن
الاول ان المراد بعدم التناهي عدم التناهي المدي او
الشدي لشدة نورية الواجب ثم لا لشدة عليحدة كما
يشير اليه قوله ان لشدة بازليته او نقول ان انواع
المفردات من الجواهر المذكورة والاعراض وان كانت
متناهية

متناهية الا ان الانواع الحاصلة بالتركيب ونسب
بعضها الى بعض غير متناهية الا ترى ان اصول الطعوم
البسيطة تسعة وانواع مركباتها لا تحصى او نقول صور
الجزئيات الغير المتناهية فانه يرتسم مخصصة كل واحد منها
بتخصصات صائرة اياه كنوع منحصر في فرد كما هو المقرر
في الكتب وعن الثاني انه لا يلزم كون الترتيب في مجموع
الغير المتناهي كما ذكرنا سابقا انه على مذهب القائلين بقيام
الصور بذواتها وهي الانوار القاهرة ليس الترتيب الا في
القواهر الاعلين لا في الطبقة المتكافئة المسماة بالمثل
وتلك نظيرة هذه وايضا الترتيب الى جانب المعلول
لا الى جانب العلة فالصور ان لشدة بازليته فلا يلزم
تعدد القدماء وفي هذا القول من الفيلسوف رد على
قول معاصر المصنف الذي مر ذكره ولا يتكثر ذاته
بتكثر المعلومات المراد بها المعلومات بالعرض لا المعلومات
بالذات التي هي الصور العقلية بقرينة قوله ولا يتغير
بتغيرها لان علمه بالاشياء الخارجية ليس بوجود
تلك الاشياء آه والحاصل ان العلم الاجمالي الكمالي

الذي هو عين الذات هم قائلون به وبتقديره ولكنه كاف في
العلم والفيضان للاشياء ووجودها عين العلم التفصيلي بها
والاضافة الايجادية منه تم اليها عين الاضافة العلمية بها
وهذا مستقيم في الصور المتصلة لا في الاشياء الخارجية
فلا يكفي ذلك العلم الاجمالي في الاشياء الخارجية بل لا بد
من فيضان الصور عندهم قبل فيضان الاشياء الخارجية
والاضافة العلمية بها ولم يمكن الزامهم بما ذكره حتى الان
خلافه برهاني عند المشائين لقاعدتهم المتران المدرك
بالذات لا بد ان يكون وجوده للمدرك لا للمادة والاولى
ان يقي لما كان وجوده تم وحدة محضة وليسا طلزم منه
والموجودات الخارجية كثرة محضة بالنسبة الى وحدته تم
لم يكن بينهما مناسبة حتى يكون تلك الوحدة المحضة علما
بتلك الكثرة فلم يكن بين رابط وبرزخ جامع بينهما
وهو الصور المرتسمة ويمكن حمل كلام الشارح عليه
لانها من اللوازم اي اللوازم الموجودة بوجود الملزوم
الباقية ببقائه الازلية بازليته على نحو ما مر تقريره ولا
ولا تاثير للملزوم بالقياس الى لوازمه الكذائية والا
فاللزوم

١٠٣
فاللزوم المصطلح معناه الاقتضاء والعلية فكيف لا تاثير
والترديد انما يستقيم ويصيف المنفصلة او مانعة
الجمع الصواب حذف قوله او مانعة الجمع ولعله سهو من
الناسخ اما اولا فلانه يدل على ان الترديد لا يستقيم ولا
يصح في مانعة الخلو مع انه فيها اقوم وادخل من مانعة الجمع
لانها تدل على استيفاء الاقسام وضبطها ولذا تستعمل
هي او الحقيقية في التقاسيم دون مانعة الجمع كما قال
المحقق الشريف في بعض مؤلفاته واما ثانيا فلانه يوهم
ان المنافاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي على
سبيل منع الخلو مع انه لا منافاة بينهما لا صدقا وهو ظاهر
ولا كذبا لارتفاعهما في الجوهر الخارجي واما ثالثا فلان
مانعة الجمع قسم من المنفصلة وقد جعلت قسيما لها
واعراض خارجية بحسب الوجود ليس المراد ان وجودها
عرض حتى يقال ان الوجود ليس جوهرا ولا عرضا بل المراد
ان تلك الماهيات الجوهرية انفسها اعراض خارجية
ولكن في الوجود الذهني ولا منافاة بين الجوهر الذهني
والعرض الخارجي لان العرض ليس عينا بل عرض

عام للمقولات التسع العرضية في الخارج وللمقولات العشر
في الذهن كما في السفر الاول وان اراد ان نفس
تلك الصور ليست كمالا اه يعني ان الاستدلال على
نفي الكمالية بالتابعية باطل لان العلم والمعلوم بالذات متحدان
فعلمه بالصور عين الصور ولكن نفي الكمالية مسلم ولا كلام
لنا فيه فان كماله يكون ذاته واجبة لكل ما يفيض منه من
الصور وغيرها بنحو اعلى ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور
هو بعينه عقله للخارجيات الغرض من هذا الكلام امران
احدهما دفع ما عسى ان يتوهم ان مراد العلامة الخفري
ان علم الواجب تعالى بالاشياء الخارجية باعتبار هذه
الصور ليس اه فقولكم ان علم الباري تعالى بتلك الصور في
مرتبة متأخرة وثانيهما دفع ما لعله يتوهم انه على
تقدير ان يكون مراده ذلك يلزم ان يكون العلم بالاشياء
الخارجية تابعا لفيضان الصور وحاصل الدفع انه على تقدير
ان يكون مراده ذلك لما كان علمه بالصور عين علمه بالخارجيات
كما ان علمك بصورة الشمس مثلا عين علمك بالشمس الخارجية
والعنوان آلة لحاظ المعنون فاين التابعية واين الاثنينية
اللهم الا

١٠٣
اللهم الا في المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض لا في العلم وكذا
لا تفاوت بين العلم بالصور والعلم بذوات الصور العينية
المذكورة في العلم فلا حاجة الى جعل الباء في قوله بتلك
الصور للسببية لا صلة للعلم حيث جعلوا الامور
الخارجية كالاجسام وغيرها المثل قريب من التوزيع
فان صاحب حكمة الاشراق جعل وجود الكل علما حضوريا
واما المحقق قدس سره فعلى ما قال المحشي فيما بعد لكن
بورقة تقريبا جعل مناط علمه تعالى بالاجسام والجسمانيات
لان لها وجودا في انفسها ووجودا للمادة واما في
المجردات بذواتها فلانه وان لم يكن لها وجود للمادة
الا ان لها وجودا في انفسها عندهم كما عرف مبحث الوجود
الرابطي من السفر الاول ثم ان الذي وجوده لذاته
هو وجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا وجملة المفارقات
الابداعية في الفلسفة المشهورة فاذن امتنع ان
يكون لاحدهما وجود خارجي وللآخر وجود ذهني
وبالعكس لا يخفى انه لا موقع لقوله وبالعكس نعم لو قال
امتنع ان يكون للملزوم وجود خارجي وللازم وجود

ارتسام صورها في المبادي العقلية والنفسية
ثم ذهولهم عن الفاعلية في الاجسام
منه

ذهني لكان في موقعه فاذن هذه اللوازم يجب ان
يكون آه اذ لا وجود ذهني للاول ثم لانه وجود خارجي
صرف لا يدخل في ذهن من الاذهان والا لانقلب
مع انه لا يتوقف لزومها على وجوده في الذهن فينبغي ان
تكون لوازم الاول من احد القبيلين الاولين فيكون
امورا خارجية لا ذهنية اقول ما ذكره منقوض بما
بالصور الذهنية التي لنفوسنا فان كانت من عوارض
الماهية لها لزم ان يكون عارضة لماهياتها من حيث هي مع قطع
النظر عن الوجودين وهو ظاهر البطلان وان كانت من
العوارض الذهنية لها توقف عروضها للنفوس على حصول
النفوس في الاذهان حتى تعرضها فينبغي ان يكون عوارض
خارجية هف والحل ان الكل امور خارجية في ذواتها
كيف وهي صفات الموجود العيني ومنشأ الموجود العيني
عينية وكونها ذهنية بالقياس الى الموجودات العينية
الاخرى وهي ذوات الصور فتسميتهم الصور المرتسمة
في ذاته تعالى بالذهنية لانها علمية بخلاف الموجودات العينية
اما لاستقلالها واما لكونها موجودة للمادة ولغيبة بعضها
عن البعض

عن البعض فلا تصلح للعلمية عندهم واما ترتب الاثار التي
هي مناط الخارجية فهي اولى به لكونها اسباب الوجودات
العينية وذلك غير ممكن الا من جهة الاتحاد او من
جهة العلية اي العلم الحضوري منحصر في هذين احدهما
في الاتحاد كما في علم النفس بذاتها وثانيهما في العلية كما في
علم النفس بمثالاتها الخيالية مثلا ومعلوم ان ما نحن فيه
من قبيل الثاني ولا بد ان يكون عين تلك الوجودات
ولا يمكن ان يكون المجعول بالذات وان كان هو الوجود
لكن العلم بجاعله لا يقتضي الا العلم به مطلقا ولو بنحو العلم
الصوري اذ يصدق ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
والقاعدة لا يدل على ازيد من هذا ولا تقتضي الكيفية لانا
نقول الوجود ليس له الا نحو واحد من التحقق ولا ماهية له
فلا صورة له انما الصورة للماهية الموجودة فالعلم بنحو من
الوجود لا يمكن الا بالحضوري نعم ضرسش ان هذه القاعدة
التي تمسك الكل بها في اثبات علمه تعالى بما سواه كما
تدل على علمه تعالى تدل ايضا على كيفيته من كون علمه تعالى بما سواه
حضوريا وعدم كونه حصوليا كما زعم القائلون بالصور

المرتسمة ان قلت قد مر قبيل ذلك ان صاحب الاشراق
والمحقق الطوسي وغيرهما ممن جعلوا الوجودات علما تاما كانهم
ذهلوا عن القاعدة المشهورة من ان وجود المدرك بالذات
في نفسه ومدركيته ووجوده للمدرك شيء واحد وان وجود
المادي مشار الغيبة ومدار العلم على الحضور والظهور فما
بالهم قد ذهل عن ذلك وكر على ما فر قلت كان مقصوده
من هناك اعتذارا من قبل المشائين القائلين بالصور بان
قولهم بالصور نشاء من قاعدتهم المشهورة وان القائلين
بالعلم الحضوري ذهلوا عن بناء قولهم على قاعدتهم سواء
لم يسلم القاعدة عند القائلين بالحضوري او سلمت ولكن
يقولون ان وجود الامور الخارجية للمادة وشبهها لا ينافي
وجودها للمدرك ههنا لكونه محيطا بالمواد وعوارضها وان
ذوات الاوضاع والجهات ليست مشارات للغيبة بالنسبة
اليه بل كلها كالنقطة في عين كونها غير منفكة عن ذواتها
وذاتياتها ولوازمها ومقصوده ههنا القدح في القول
بالصور بنقض القاعدة الاخرى المثبتة لاصل العلم بالغير
وانها تنفي هذا القول وتثبت مذهب الاشراق فالمقصود

بالذات

بالذات هنا القدح والمنع لهذا الاستدلال علوما لم
باعتبار وجوداتها بل باعتبار وحدتها ايضا ويسبق اعتبار
كونها علما على اعتبار كونها معلوما وان كان في الحضوري
العلم عين المعلوم ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف هكذا
عرف اكثر المواضع والصواب قاعدة امكان الاشرف بحذف
اللام من الامكان لان الاشرف صفة الممكن لا صفة الا
مكان واما الذي افاده المحقق الطوسي في شرح
الاشارات آه لما اشار الى استدلال على طريقة الا
شراق في ضمن القدح تطفلا لقاعدة مجعولية الوجود وانه
لا يدرك الا بالحضور اراد ان يذكر ان دليل المحقق ليس
لاثبات تلك الطريقة اقناعي وليس كذلك فان خلاصة
دليل المحقق ليس انه اذا اتحد العلمان فلا بد ان يتحد المعلومان
والا لزم صدور الكثير عن الواحد اعني صدور الصور عن
علمه بذاته الذي هو ذاته وصدور الموجودات التي هي ذوات
الصور عن ذاته ايضا وكانه ليس زعم ان استدلاله من
حيث المناسبة والموافقة بين العلة والحكم في الوحدة والكثرة
وانه كما ان في العلمين اتحادا فناسب ذلك ان يكون

بين المعلولين ايضا اتحاد ولا على وجه الصدور مع ان الشيخ
صرح كثيرا بانها غيره وانه سبب لها فلزومها بضرب آخر وهو انها
لوازم غير متأخرة في الوجود عن وجود الملزوم وانها موجودة
بوجوده وباقية ببقائه على ما تقدم يجب ان لا يكون امورا
خارجة حتى يكون علمه باشياء خارجة عن ذاته حتى لا يحتاج
الى علم سابق اذ لا صدور لها فنفي الصدور هو الملاك
في عدم وجوب مسبوقية الصور المرتسمة ايضا بالعلم التفصيلي
ولا يجدي في تسليم الصدور وكون الملاك انها عين العلم
والمعلوم بالذات كما مر نقلا عن التعليقات اذ كلما كان
صادرا عن الفاعل المختار لا بد ان يكون مسبوقا بالعلم التفصيلي
به حتى يمتاز المختار عن الموجب ولا يكون الايجاد على سبيل
الجزاف كما ياتي في كلام المعلم الثاني عن قريب ويرد
هذا بزعمهم على طريقة الاشراق من كون وجودات الاشياء
علما له تعالى فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف انه لما كان
مذهب المعلم العلم الصوري سيما الثابتة في ذات
الموجد ارجع تاويل اولئك الحكماء الافلاطونيين
في اثبات المثل الى مذهبه واستشهاد المعلم الثاني في
ذلك

ذلك انه اذا ارجعت المثل الى الصور المتصلة دل على
ان تلك المثل غير خارجة عن ذاته وان الصور اذا كانت
مثلا نورية لم تكن اعراضا ولو لم تكن لوازم موجودة بوجوده تعالى
بل كانت صادرة لزم الايجاد الجزافي كما قال في ايجاد
الموجودات الخارجية لو لم تسبق بالعلم وذلك لانها لو
صدرت عن علم لزم التسلسل والا لزم الجزاف فلا بد ان
تكون ازلية بازليته موجودة بوجوده لا على انها
اشباح قائمة في اماكن خارجية عن هذا العالم لا يخفى
انها لو لم تكن صورا متصلة بذاته تعالى كانت لوازم مباينة
قائمة بذاته وانها لا انها اشباح ولا انها في اماكن ولا خارجة
عن هذا العالم بل انها لواحق هذا العالم لا في عرضه ولا يلزم
ايضا عوالم غير متناهية فاعلم ان احد تاويلات المثل
هو المقادير والتعليميات القائمة بذواتها اي المثل
المعلقة التي هي بازاء كل جزئي جزئي من كل نوع كما مر
في السفر الاول فمقصود المعلم ان التاويل الصحيح للصور
المثالية هو انها الصور العلمية المتصلة لا انها مقادير
وممتدات والحاصل انها تكون امورا خارجة عن هذا

العالم وانما كانت فى اماكن اذ المادة والصورة عندهم تتلازمان
فتكون اجساما والجسم لا بد له من مكان فيلزم عوالم جسمانية
كل منها فى عرض الآخر وقد ابطله ارسطاطاليس بلزوم الخلاء
لان تماس الكرتين بالنقطة وبغير ذلك كما اشار اليه وقدس
ايضا وانما كانت غير متناهية لان كل عالم جسمانى مسبوق
بالعلم والمفروض ان العلم اشباح ومقادير قائمة بذاتها
فيلزم عوالم غير متناهية ويمكن ان يكون معنى كلامه انه لو لم يكن
الصور الالهية عقولا وصورا علمية داخلة فى صقع الربوبية
ولوازمها هذا العالم وفى طوله بل كانت عقولا قائمة فى
اماكن خارجة عن هذا العالم اى فى عرضه بان يكون انواع
هذا العالم اظلالها ومربوباتها فانه متى تصورت على هذا
السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية فان العقول
لا محالة تقتضى اظلالا من الانواع الطبيعية كما ان
جميع ما فى عالمنا الادنى اظلال لما فى العالم الاعلى وانما
كانت عوالم غير متناهية لان الصور العلمية اذا كانت كل
كانت عالما عينيا امكانيا فاحتاجت الى صور علمية اخرى
سابقة والكلام فيها ايضا كالكلام فى الاولى فلكل الصور
عالم

117

عالم واحد مسبوق بصور اخرى هى ايضا عالم اخر وهلم
جرا وهذا هو المراد من العوالم الغير المتناهية كما فى المحشى
الاول وليس المراد ان كل صورة من الصور الالهية يكون
عالما والصور غير متناهية فالعوالم غير متناهية وان كانت
افراد كل نوع له صورة فى علمه تعالى غير متناهية وهذا كله نقله
هنا كونها اشباحا انما هو لكونها صورا علمية حاكية عن
المعلومات التى تحتها دكونها فى اماكن خارجة عن هذا
العالم كناية عن كونها فى عرضه بالفرض والمعنى الاول
اظهر ويرد عليه انه مبنى على انعكاس الموجبة الكلية
كنفسها لان حاصل دليله ان ذاته تعالى مبدء تميز الشئ
كل مبدء تميز الشئ علم به فذاته علم به فصدق الكبرى يتوقف
على الانعكاس المذكور فانه عكس لقولنا العلم بالشئ
مبدء التميز كيف يكون شئ واحد بسيط غاية الوحدة
والبساطة لو علموا ان هذه الوحدة وحدة حقة حقيقية
لا عددية تقابلها او علموا ان كل شئ له وجه الى الله ووجه
الى النفس وان ازدواج وجه الله ووجه النفس وتركيبهما
ليس كما فيما بين شئ وشئ بل كما فيما بين شئ وفيئ خصوصا

فنی فان فی شئ کما فی الفارسی تو آفتاب منیری و مغربی سایه
ز آفتاب بود سایه را وجود و هلاک فاذا طلع شمس الحقیقه
اضمحلت المجازات وعنت الوجوه للحی القیوم وقد تقرر فی
ما عنه الوجود والتمیز واتحادهما ان الوجود لیس الا کون الماهیه
وتحققها بمعنی ان لا تحقق لها الا بالوجود فالسواد مثلا لحاظ انه
سواد بالحمل الاولی وان کان وجودا بالحمل الشائع فان التحلیه
عین التحلیه جهة السواد واما تحقق السواد وهو لیس الا کونه
لا امر منضم الیه اذا المنضم الیه امر مبهم لا تحصل له فنو فرد الوجود
والتحقق قد علمت ان التحقق احق مما لا یتحقق الا به وحکم
التمیز بینونة صفة لا بینونة عزلة ان هی الا اسماء سمیتموها
انتم وآباؤکم ما انزل الله بها من سلطان لما اعز لوا انا بنا لک
ذلک وما نطق الا بالحق والفهم کیف یتمیز الاشیاء اه
لما ذکر المانع من طرف العالم بل العلم من الوحدة والبساطة
ونفی التمیز ذکر المانع من ناحیة المعلوم من العدم الازلی
وربما یجاب عن الاول بانه کما ان بالصورة
العلمیه اه لا نسب الثانی فی الاول والاول فی
الثانی کما لا یخفی ثم لا یخفی ان جواب هذا الاستبناع عن الشکل
الثانی

108

الثانی من موجبتین بان المقتضی یتمیز به الشئ والصورة العلمیه
یتمیز به الشئ ثم کیف لا یتمیز بالمقتضی شئ والحال انه
بالقابل واستعداده الخاص یتمیز المستعد له مع ان نسبة
الشئ الی القابل بالامکان والی الفاعل بالوجوب
لما کانت العلة مباینة للمعلول هذا مع بل التخیر معتبرة فیما
بین العلة والمعلول ولیست العلة حقیقه المعلول هذا هکذا
بالنسبة الی ماهیة المعلول واما بالنسبة الی وجوده فقضیة کلام
ولا اسباف المفارقات اذ نقل عن المعلم الاول ان ما هو
دائم هو فی کثیر من الاشیاء واحد والتعبیر بحقیقه
الحقائق فی کلام اهل الذوق واتبع لا علی وجه التمیز
هذا بظاهره ینافض الجواب الاول لان بنائه کان
علی حصول التمیز بالمقتضی وبناء علی نفی التمیز الا
والتوفیق ان المثبت هناک التمیز فی المعلومات
والمنفی هنا التمیز فی العلم ای لیس مطلوبنا الا العلم الا
جمالی بالاشیاء الکثیرة وهو یتاتی بالصورة الواحدة البسیطة
والتمیز فی العلم لا یجب الا اذا کان ذلک العلم تفصیلیا
وهذا یؤیدها نسبته المذکورة کانطواء العلم بالوازم

الانسانية اه ان اريد لوازم الماهية فلا نطواء ممنوع و
ولو كانت اللوازم لوازم بقية اللهم الا ان يراد بها مطلق
ما لا ينفك عن الشيء حتى تشمل الذاتيات ولكن يكون ح كما
الحد والمحدود وسياتى حاله ولا ولى ان يراد بالا
نسانية الانسان العقلى الجبروتى الجامع لكل الوجودات
والكمالات فى افراد الانسان الملكوتى والناسوتى
بل يكون تعقله مع حكاية خيالية كما اذا تعقلنا النور
العقلى ومقام الظهور الحق فتخيلت معه النور الحسى وتعقلت
الانسان المرئى كل بحسبه وتخيلت معه الاستداد وتعقلت بقائه
وتخيلت معه الزمان وهكذا فى بين العقل المحض الذى
هو العلم بالمعلومات آه هذا مغالطة محضة فان الذى هو
بالقوة هو العلم التفصيلى بالاجوبة الذى هو عبارة
الخيال بحيث لم يكن الصور فى الخيال توهم انها
ليست فى العقل وحيث لم يكن فى العقل بنحو التفصيل ظن
انها ليست فيه بنحو الاجمال وبنحو العلم البسيط الذى
هو الملكة وكون الملكة علما واضح وكون ذلك العلم بالفعل
اوضح اذ لا حاجة فيه الى تجشم كسب جديد فالحقيقة العلم
بالاجوبة

١٠٩
بالاجوبة بنحو الكثرة بل نفس الكثرة بالقوة لا العلم بها بنحو
الوحدة والشدة بل يمكن ان يقال وان لم يناسب مذاق هؤلاء
ان التميز والتفصيل فيه اشد واقوى لانه يتبع الوجود حينئذ
الظهور والنور فكلما كان الوجود اقوى كان التفصيل اتم
وان لم يكن تفصيلا زمانيا بل بمعنى صحة انتزاع المفاهيم المختلفة
المناسبة لتلك الملكة ولا شك ان تلك الملكة اقوى وجودا
من تلك التفاصيل الخيالية او الزمانية كيف وهى خلاق
التفاصيل ومنبع عها ولهذه الخلاقية اشتهرت بالقدرة عند
المورد بل ان سئلت الحق فالقسم الثانى من علم الانسان
وهو الملكة التى لم يتهيأ اسباب الاستعداد منها الفم بالفعل
فان العلم شيء والالتفات اليه شيء اخر وكذا كونه فى الخيال
شيء وكونه فى العقل شيء اخر وكونه بنحو الكثرة شيء وبنحو الوحدة
شيء اخر كما مر وليست النفس بتراشحها ولا اعلى مشاعرها
الخيال حتى اذا لم يكن الشيء المدرك فيه او لم يكن ادراكه
عند ظلمته لم يكن فى عقلها البسيط الفم وكيف بقوله آه
اعادة لما سبق من السؤالين بادعاء انه لا يمكن دفعهما
بهذه الاجوبة منفصل كالمحدود بالقياس الى الحد الا

لزم اتحاده مع الممكنات وتركبه من الاجزاء ولعل السر
الذي اشار اليه انه يمكن ان يكون علم الذات بالوجودات
كالمحدود والحد بوجه فان المعلول حد ناقص للعلة لان
وجوده حكاية ضعيفة عن وجود علته والعلة حد تام للمعلول لانها
حاكية عنه بنحو اعلى واما قول من زعم كون علماء هذا الفن
قد ذهب بزعمه ان حصول شيء بسيط واحد علما تفصيليا بمعلومات
متخالفة يجعل الواحد علما تفصيليا بالواحد لجواز حكاية الواحد
عن الواحد فنقل عنه انه يلزم عليه ان يكون ذاته مع وحدته
وبساطته علما تفصيليا بامرين متخالفين احدهما ذاته ثم
ثان ذاته علم تفصيلي بذاته والاخر ذات المعلول الاول وهذا
ما اشار اليه بقوله ويرد عليه شبهة ما تقدم
وكان طريقة بعض المتكلمين وان المركات ظاهره طريقة
اخرى في العلم لكنها لو كانت لاستوفاها عند تعداد الا
قوال ولو قال بدل لفظ القائلين لفظ الثاني لامكن
حمل طريقتهم على طريقة هؤلاء ويمكن ان يراد طريقة
المتكلمين في باب زيادة الصفات على ذاته تعالى ترتيب
السببي والمسببي فيها كما يقولون اعتبار العلم مثلا مقدم على
اعتبار

اعتبار الارادة وقريب من هذا الراي راي من زعم
من متاخري الحكماء الاولى من متقدمي الحكماء فان هذا راي
ثاليس الملطي وهو احد اساطين الحكمة المتقدمين ولعل مراده
المحقق الطوسي قدس سره فانه نزعم المص قدس سره يقول بهذا القول
وهذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ اه لكن
العقل عند الراسخ موجود بوجود الباري بازليته كما هو مبين
كونه علما له تعالى ولا شيء من المهيات واجب الوجود
لذاته هذا كبرى لقياس على هيئة الشكل الثاني هكذا حقيقة العلم
وجوده واجب الوجود ولا شيء من المهيات بواجب الوجود
فينتج ما ينعكس الى قولنا لا شيء من المهيات بحقيقة العلم
ثم نضم اليه قولنا العقل مهية من المهيات ينتج المطلوب من
الشكل الاول وان جعلت قوله لا شيء من المهيات
واجب الوجود صغرى لا تحتاج الى انعكاس النتيجة
وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين انما هي بسريان
الهوية الواجبة فيها كان قائلا يقول انك جوزت كون
العقل علما له تعالى عند الراسخ وقد سبق الشارح ارجاع الصور
المرتسمة الى المثل الافلاطونية وهي هو اجاب بان

جوهرية اما باصطلاح العرفاء فهي عندهم بمعنى المتنوعة كما ان
العرضية بمعنى التابعية فصور العالم اعراض ومعناه جوهر
معرب كوهر فكان متنوع العقل بين منبع عين الحق هو
جوهرية في رتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج
وذلك لان بسيط الحقيقة كل الاشياء وحتى كان الوجود اقوى
كان النور والظهور اشد فالتميز والتفصيل اظهر والاسماء
الحسنى وصورها اكثر ولكن بحسب المفهوم لا بحسب الوجود
والحقيقة والانكشاف للعلم بنفس ذات العلة السابقة ثم
من الانكشاف فبدانه فان بدا الله مع الجماعة وسيحقق المطر انتهى
ومبنى تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته
أي حقيقة العلم هي حقيقة الظهور والاظهار وهي تدور على
النورية وهي مركبة ها وفي النورية وحقيقتها عنده تعالى
بل هي هو لانه تم نور الانوار والانوار القاهرة والاسفهبدية
والعرضية كلها نوريتها به تم كما اليك عليه تسميتها انه
نور الانوار في كمال نوراً حقيقياً وغير متناه في شدة النورية
الحقيقية فظهر ذاته لذاته لنوريته لذاته كما ظهر جميع ما عدا
ذاته لذاته لا ستر له عليها فكيف يخفى عليه شيء مما في الغيب
والشهادة

والشهادة ام كيف يحتاج مع هذه النورية الى الصور لينظر الى
ذوات الصور وهذا قوي متين ان اريد بالنور حقيقة
الوجود الذي هو عين الاعيان وهو الظاهر بالذات المظهر
للماهيات فعلمه تم عنه محض اضافة اشراقية اي اشراقه
الذي هو نور السموات والارض وهو الوجود الحقيقي
وهذا كما ان الصور العلمية والاشباح الخيالية التي للنفس
اذا قويت بقوة النفس او بالنوم او الاغماء او غير ذلك
بحيث يساوي في القوة الموجودات الخارجية او يزيد
عليها صارت عينية ومع ذلك هي علمك فتلك السماء
التي تظلك والارض التي تحملك والاشخاص التي تخاطبها
وتخاطبك وجميع ما يعجبك او يوحشك علومك تشاهدها
باضافتك الاشراقية اذ كلها اشراقات نفسك وظهور راياتها
وعلمه وبصره واما كان ادراك البصر فينا كان
الابصار لان المرئي مشاهد لنا بحيث يمنع الشركة
فيه وهذا حاصل له تعالى بذاته لا بالجارحة كما فينا فكل وجوده
والبعض له بصر وسمع وغيرهما من الصفات العليا كشخص
تمام بذاته في اللطافة والشفقة كالجليدية فيكون كله

عينا باجرم تعالى عن التشبيه والتمثيل علوا كبيرا نعلم
بالاشياء نفس ايجاده لها والايجاد الحقيقي لا المصدري
الاعتباري هو الوجود الحقيقي مضافا الى الحق تعالى اضافة
اشراقية كما لو رذلك ايجاد دهاف الوجود وهو لتعد عشر
لعدد حروف البسملة فالغرض انه اذا قيل وجود الاشياء
علمه تعالى او حضورها علمه لا يريد ما هو صفة الاشياء، او
مضافا اليها بل ما هو ساقط الاضافة عن الاشياء،
ومضاف اليه تعالى اضافة اشراقية فخرج منه جواب عما
سبق ان الحضور صفة الحاضر اه وقوله كما ان وجود
الاشياء آه اشارة الى انه وجود رابط محض يرد فقر
ذات اليه واليه وجود الاشياء بمعنى ايجادها الحقيقي
علمه تعالى بمعنى عالميته ووجودها بمعنى ايجادها علم بمعنى
معلوميتها كما انه يوجد المريد به ويوجد المراد به وقس
عليه وينا سب ذلك ما ذكرنا ان الموجودات بوجه
كلمات الله التي لا تبيد ولا تنفد واعراب معاني
الضمير الغيبي بوجه كلمات الاشياء، وتعبيها تها دعلى
اى تقدير كلها شرح جماله وجلاله وظهوره واظهاره الكماله

وباحد

۱۲۳

وباحد الاعتبارين واحد وسابق وبالاخر كثير ولاحق
وحيث لم يكن للقوة الجرمية سبيل الى مشاهدة ذاتها كما نفي
ان يكون علم النفس بالقوى بارتسام صورها في العاقلة
اراد ان ينفي كون علمها بها الا العلم الحضوري للقوى بنفسها
ولما كانت هي قوى النفس متصلة بها كان علمها بانفسها
علم النفس بها ولم يتعرض لاحتمال كون علم القوى بانفسها
حصولها بانطباع صورها في انفسها لوضوح بطلانه لوجوه
احدها ان صورها غيرها ونحن نعلمها باعيانها وثانيها انه
يلزم اجتماع المثلين في محل واحد هو محل القوة اعني الروح
البخاري وثالثها انه يدور اذ يتوهم ان انطباعها لصورها
متوقف على الاستعمال والاستعمال يتوقف على
العلم الانطباعي فيلزم ما ذكرنا كما لا يخفى وقد
وما يدل على ان هذا القدر كاف اه ليس المراد ان العلم
بمجرد الاضافة الاشراقية فالعلم الكل لانه لا يصير
فاريا نفسها مع انه ليس هذا الاستدلال اولى من
العكس بان يقال العلم اضافة اشراقية فالابصار كل
بل المراد انا اثبتنا برهانا ان الابصار بالاضافة الاشراقية

فالمعنى نقول العلم الخ كل ما علمه تعالى يرجع الى حضرة
بتصورها من الخارج او تستحضرها من خزائن علمك بعد
ما تصورتها اولا فاذن المعلولات الذاتية اه قد
سبق من المصنف في الفصل المعقود لما وجده قادحا
في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته انه لا
تفاوت بين مذهبي الشيخ الاشراقي والعلامة الطوسي
قدس سرهما الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة في كل الاجسام
والجسمانيات الخ وهذا العلامة لم يكتف بذلك بل جعل مناط
علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادي العقلية او النفسية
كما في مذهب ثاليس الملطي وانا لا اجد مخالفة بين مذهب
الشيخ والعلامة والكلام فيما عسى ان يكون منبع الدلالة
على ما نسب اليه واشير مراده من هذه العبارات فمن جملتها
هذه فان المعلولات الذاتية حملت على الجواهر العقلية
اقول التوصيف بالذاتية ليس من باب التوصيف
بالصفة المخصصة بل اشارة الى ان الكل معاليل بالذات
اذ الوسائط الخ منه ولا مؤثر في الوجود الا الله والمراد
بها الوجودات فالمعتبر ان الوجود هو المجعول بالذات

عند العلامة

عند العلامة الخ كما نقل كما مر في اوائل السفر الاول
المعلول الاول ذكره على سبيل التمثيل وقد عرفت ان
كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات لان كل مجرد معقول لذاته
لا حجاب فيما بين المجردات فكل مجرد يعقل غيره من المجردات
سواء كانت فوقه او تحته او متكافئة فهذا وقوله فالجواهر
العقلية لما كانت تعقل ما ليست معلولات آه تاسيس لانتقاش
الجواهر العقلية بصور ما ليست معلولات لها وان الاول
يعقلها ويعقل الصور التي فيها جميعا بالحضور لان علمه تعالى بمعلولاته
او علم الجواهر العقلية بمعلولاتها بحصول صورها حتى يكون علمه تعالى
ببعض الاشياء حضوريا وبعضها حصوليا كما انهم من هذه
العبارات ولنسب القول به الى العلامة فبيان مراده
في انتقاشها بالصور انها اي الجواهر العقلية تعقل ما ليست بمعلولات
لها بحصول صورها اما ما ليست معلولات لها فكالعقول
الطولية التي هي فوق العقل السافل مما هي علل له وكالعقول
العرضية كلها بالنسبة الى الافراد اذ لا علية فيها ولذا سميت
طبقة متكافئة وكصنم كل نوع بالنسبة الى غير صاحبه لان كل
صنم وطلسم معلول لربه وصاحبه المعتني به لا لصاحب

الظلمة الاخرى واما انها تعقل ما ليست معلولات فلانه لا حجاب
في المفارقات ولان كلا منها يعقل الواجب الوجود والوجود
الا وهو معلول الواجب تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
فكل ما يعقل الواجب تعالى لا بد وان يكون معلومة لكل مجرد سواء
كانت فوقه او تحته او معه وان كان ما هو تحته معلومة له
بالحضور واما انها تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها
فلانه قد مر انه اذا لم يكن المعلوم عينا للعالم ولا مقهورا او معلولا
له لم يكن بد من استحضار صورته فلا بد ان يكون علم كل مجرد بما
فوقه وبما في عرضه بالصورة اذ ليس له عليهما التسلط والا
شراق واما الواجب تعالى فهو عالم بالكل بالحضور لان كل موجود
اما معلول له او معلول معلوله فشرط العلم الحضوري بالغير
وهو التسلط حاصل له بالنسبة الى الكل كيف وهو يعلم ذاته
وذاته علة للعقل الاول فيعلمه ثم يعلم العقل الاول وهو علة
للثاني والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيعلم الثاني ايضا
بالحضور كالعقل الاول وهكذا الى اخر الموجودات وكذا كل
مجرد يعلم ما دونه من معاليله بالحضور لقاعدة الاشراق
والتسلط عليها والاحتياج الى الصور لعلمها بما فوقها وما يساويها.

العالية

114

العالية تعلم الاجسام التي هي معاليلها بالحضور فضلا عن مبادي
المبادي وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه اي
كما يعقل الجواهر العقلية وصورها بالحضور كذلك يعقل الوجودات
العينية المادية بالحضور لقاهريته وتسلطه عليها
اذا تحقق هذا الاصل وتصورته بان في الجواهر النفسية
النفس تعقل ما ليست معلولات لها بحصول صورها والاول
الواجب تعقل تلك الجواهر وصورها باعيانها لا بصور غيرها
والمراد بالكلية الصور المعقولة الحاضرة باعيانها المرتسمة
في الجواهر العقلية والنفسية وبالجزئية الموجودات العينية
من المجردات والماديات سواء سميت اشراقية ام لا
اشارة الى ان كون الاضافة اشراقية بمجرد الاسم على
مذهب الشيخ الاشراقي وانما هي مقولية لان الوجود
الحقيقي الذي هو الاشراق بالحقيقة منه اعتباري فلم يبق
الا شيئية الماهية والماهيات غواسق صرفة لا اشراقية
لها في ذاتها فالاضافة مقولية وهي غير متصورة في الجهل
المركب وفي العلم بما ليس له وجود خارجي والنفس لما كانت
الاضافة اعتبارية لا صورة لها ملحوظة بالذات والتصور

والتصديق صورة لم يكن تقسيمها اليهما غير مستقيم اي في
العلم الذي هو مجرد الاضافة بنا، على كونها مقولية لان مطلق
العلم معنى واحد وهو من لجملة الكمالات وحقيقته نورية فلا يمكن
كون بعض افراده امرا اعتباريا هو الاضافة واما تخصيص تقسيم
التصور والتصديق بالعلم الحصولي وان الحضوري ليس
تصورا وتصديقا نوعي والتصريح امرهب لم عنرفي
علم الشي بذاته هو علم به حضوريا لان التصور والتصديق
من المقولات الثانية فلا يمكن ان يكون الوجود العيني تصورا
وتصديقا ولا يرد عليه شيء مما اورد على الشيخ انه معنى واحد
لان هذا لا ينافي كون بعض افراده صورة وبعضها وجودا
واشراقا لان كلها نور وكمال بخلاف الاضافة المقولية
ويلزم على مذهبه اما كون الباري آه ان اراد كون الباري
او المجرد مدركا للجزئيات المادية وعلمه احساسا اي مشاهدة
لما سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان اللازم كيف ومن يرجع علمه
الى البصرة لا يتحاشى عن ذلك بل يباهي به وكل من يقول انه
تعالى سميع وبصير وليس له جارحة لتنزهه وغناه عنها كالمحقق
وغيره من المحققين ليس له بد ان يقول معناه ان كل موجود

حاضر له

حاضر له ومن جملتها المبصرات والمسموعات وبالجملة المذكورات
الجزئية فهو بصير بها سميع لها بنحو المشاهدة لا بنحو العلم بها
كالقول بعض المتكلمين الا ان حضورها لها انما هو بقوانا
وجوارحنا الخاصة بنا وحضورها له لذاته فهو سميع كله وبصير كله لا
في الاحاديث وان اراد كونها حاسة اي قوة في جارحة مادية
منعنا الملازمة والحاصل ان علمه الحضوري بالجزئيات احساس
اي مشاهدة وادراك فانه تعالى كما انه عالم كله مدرك والادراك
قد يقابل التعقل والعلم كما في كلام الشيخ لعدا سطر فاذن لكل
صورة مادية كانت فاسدة صورة ادراكية آه وكذا في
ادراكها للتمثيل الادراكية آه الغرض ان الاشكال في الجزئي
المادي والممتدات والمقدرات واما الجزئي المجرد فلا
اشكال فيه وان لم يكن العلم به عند الشيخ الاشراق بالصورة
لان العلم بالصور الكلية وبالجزئي المجرد كلاهما تعقل اما نسمع
امثال قولهم كل مجرد عاقل بذاته فان هذا القيد معتبر
فاذا قيل مثلا المتحيز اما جسم بسيط او مركب لم يقل الهيولى
والاعراض انها متحيزات اذ المقصود هو المتحيز بالذات وكذا
اذا قيل المبصر اما ضوء او لون لم يقل الجسم وبعض الاعراض

الاخرى ايضا مبصرات اذ المبصر هو المبصر بالذات وبالجملة
مراده س ان العلم بالجزئيات المادية والمقدرة ليس علما
بالذات عندهم حتى يرد عليهم انه من اى قسم من الاقسام
الاربعة بخلافه عند الشيخ الاشراقى على ما نصبنا اليه من
ان الصور الادراكية هى المعقولات النورية فانه ناقض
لانه القواعد سالك اثبات المثل النورية اذ لو كانت
انواع المادية صالحة للعلم لكفت كما قال القائل بالعلم الحضورى
بالماديات انها لما كانت حاضرة عنده تعم ولم التسلط المطلق
عليها فانه حاضر الى الصور فكيف ذهب هذا الشيخ
والعلامة الطوسى قد نسب فيما سبق الى العلامة الفصل
يناقضه ولعل س بعضها المتشابه فى كلامه وتدعونه انه
محكم فلا تغفل بل اللازم انما هو عدم بل اسم الاضافة الا
شراقية حق مذهب المحقق كما ذكر فى سفر النفس
والتى هناك من الصور آه وبرد عليه ايضا مثله فى الابصار
اذ لا قدرة ولا تسلط للنفس بالنسبة الى الموجودات الخارجية
حتى يتصرفها بالاضافة الاشراقية وقد اورد هذا الاعتراض
فى كتبه على الشيخ س وكيف يجوز صاحب بصيرة اه
جل

١١٦

جل جناب الشيخ س عن هذا التجويز بل نقول الوجودات
العينية عما هى علم الله بعد واحدة وحدة حقة اضمحلت عندها
الكثرات وسابقة سبقا ازليا وهى عما هى مضافة الى
اشياء كثيرة ومتاخرة عنها عما هى مضافة الى الحق سبحانه ولكن
لابد اما ان يقول حقيقة الوجود لا بشرط مرتبة الذات
كما هو مذهب الصوفية او نقول انها عما هى مضافة الى
الحق كانت من صقع الربوبية موجودة بوجود الله باقية ببقائه
لا هو ولا غيره فى هذا النظر علما تفصيليا السابق
ولنفس الامر عندنا تحقيق عبارة عن هذا العلم الالهى آه ههنا
شئ الاول احدهما ان الصور الالهية عنده ش ما ولة بالمثل
النورية الافلاطونية كما مر غير مرة وسيجئ ايضا ان العلم الالهى
قبل وجود ما عداه سواء كانت صور متصلة او منفصلة بل هى
شاهد اقوله ههنا متفاوت الوجود بالكمال والنقص فكيف
جعلها الوجود الالهى الحاوى لمهيات الاشياء اللازمة
لاسمائه اللازمة لذاته لزوما غير متاخر فى الوجود عن
وجود المسمى فى كليهما وثانيهما ان نفى الامر اما حد ذات
الشئ مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر و

عالم العقل واما تفسيره بالوجود الالهي والعلم الالهي الذاتي فهل
له وجه ام لا والجواب اما عن السؤال الاول فلان في
كلامه قدس سره اشارة الى تاويل اخر للصور العلمية وهو انها الهيات
والاعيان الثابتة الموجودة بوجود الله تعالى او اشارة الى انه
الملقات بين الوجود الحروفي الكلي والوجود اللاهوتي لها
نعبر عن الاول بالثاني واما عن السؤال الثاني فنقول
اما المراد بالامر العام الامر هو الذي لا باس بتفسيره بالوجود الالهي
للاشياء لانه النحو الاعلى لوجودها الامري واما المراد به
نفس الشيء ولا باس بالتفسير المذكور لان شيئية الشيء
بتمامه وكماله وذات الشيء بما هي ذاته ونحو اعلاه وما هو
لم هو فبالحقيقة هذا النفس واحق في تفسير نفس الامر بحد
ذات الشيء وما هو عليه الشيء كما اشار قدس سره اليه
احدهما اعتبار علمه مغاير ذاته وبعبارة اخرى هذا العلم
باعتبار نفس وجوده وذاته متنوع وباعتبار تعينه ونزوله
بتعينات الماهيات والوان الاعيان الثابتة الذاتية لها
تابع لها اذ لا لون له في ذاته ولا شان له الا النورية والظهور
والابراز والاظهار لما كمن في ذاته الا انها بلا جعل تركيبي بل ولا
بسيط

117

بسيطي لانها صور اسمائه اللامجعولة بلامجعولية الذات
فالمفاتيح هي الصور التفصيلية وانما لا يعلم ذواتها الا هم
دوانها لانها لا استغراق لها في شهود الحق لا حجب لها عن ذواتها
الا من حيث كونها انواره ولا يكتنهها الا هو والمعروض
فصلا مقوما مقوما مقسما فصلا مقوما لزوم هذا دون
ايضا انه خرط القتاد لان الجنس المقسم بالفتح للفصل صار
مقوما للفصل حيث صار الجنس جزء للفصل لا الفصل جزء
للجنس وكون الشيء جزء لشيء لا يستلزم العكس فان
الحيوان جزء الانسان والانسان ليس جزء للحيوان ولا نسبة
له بل عارض له ولعل مراده ان الفصل المقسم الذي فرض
بتمامه عارضا للجنس يلزم ان لا يكون بتمامه عارضا بل بعضه
مقوم الجنس اي ليس بخارج عنه بل عينه والسر في
ذلك ان كلامه في الفصول الاشتقاقية كون الفصل نحوا
من الوجود او كون الصورة كذلك ظاهر مشكل فان الوجود
لا فصل ولا جنس ولا نحو لها ثم ان كون الشيء نحوا من الوجود
لا ينافي ان يكون له مهية كما ان النوع كالبياض نحو من الوجود
وله مهية وكيف يجوز ان لا يكون للفصل الاشتقاقي وهو

المأخوذ منه للفصل المنطقي مهيته والفصل القريب للجسم وهو
البعيد للانسان مثلا وهو الصورة الجسمية المعبر عنها في
الحد بالقابل للابعاد والنفس النباتية التي هي بازاء النامي في
الحد والنفس الحساسة المتحركة التي هي بازاء الحساس والمتحرك
بالارادة كلها لها مهيات والا لم تكن مهية لشيء والجواب ان
المراد فصول الجواهر كالنفوس الناطقة والعقول المفارقة
والانسان وهو قدس سره كثيرا ما يصرح تبعا للشيخ الا
شراق ان النفوس الانسانية والعقول انوار محضة
ووجودات صرفة بلا مهية وسره ان المهية هي المفهوم الحاكي
عن الوجود المحدود الضيق والعقول موجودات وسيعة
وكذا النفوس لا وقوف لها عند حد محدود وسيأتي بعد
السطر نفي الفصول الوجودية عن انواع الحيوان سوى
الانسان لا ما كانت الاجناس واما فصولها المذكورة
فحدودها ليست وجودات علمية وليست الا عدميات
اذ العدمي لا يكون جزءا للانواع المحصلة والحاصل ان الفصل
الوجودي الكمالي ليس الا للنوع الاخير الذي هو الانسان
وهو النفس القدسية وهو محض الوجود بلا مهية

ولو كان

كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني وانما لا ينافي كثرتها
بساطته بل كانت مؤكدة للبساطة لان المعاني الكمالية
كلما كانت اكثر اشراعا من الوجود كشفت عن ان استجماعه
للكمالات واستيفائه الخيرات اكثر ونوره اقوى وابرز وسلبه
ونقصه اقل وانذر ولا تظن انه كما يوصف الانسان
فصل آه والا لم يكن الانسان نوعا اخيرا مشتملا على كل
الانواع او يلزم ان يكون مركبا من الاجزاء الغير المترتبة في
العموم والخصوص وهي الفصول المتكافئة ولا يخفى ان
التباين بين الانسان والفرس مثلا على ما ذكره س
باعتبار الاخذ بشرط لا وباعتبار كون المتفاوت بتفاوت جزء
المادة والصورة فالكل بشرط لا مواد وهو الصورة الا
ولا بشرط اجناس وهو الفصل الحقيقي ومنه النطوي
العالم الاكبر ان قلت كيف يتحقق الجنس بلا فصل او المادة
بلا صورة والفصل علة الجنس والصورة علة المادة قلت
نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فان الفصل الاخير في النوع
الاخير فصل الكل والصورة الاخيرة فيه هو صورة الكل
كما اشرنا اليه بان كل الانواع لا بشرط اجناس والفصل

الاخير فضلها دلتركها المواد والصورة الاخيرة صدر تهاه
ولا سيما على القول باتحاد النفس الناطقة بالحركة الجوهرية
مع العقل الفعال كان النفوس الكلية الالهية والعقل
الفعال هو المحصل للانواع الكائنة باذن الله المتعال
وجامع لفعلياتها كما ان النبي جمع قواها واستعداداتها
هذا هو المشرب الاهنا الاعذب وهنا بيان اخر اقرب
الى الاذهان وهو ان يكون المراد ان الحيوانية مثلا نوع
في الحيوانات لا جنسية لها كما لا فصل لها الا الانسان
الواجب سر هو المبدء الفياض لجميع الحقايق والماهيات
نيجب آه اى هو المبدء الفياض لجميع الوجودات بالذات
ولجميع الماهيات بالعرض فيجب اذن بمقتضى الاصل الرابع
ان يكون جامعا لكل الوجودات على سبيل الوحدة والبساطة
والكمال اللذة وبمقتضى الاصل الاول والثاني ان
يكون منشأ انتزاع كل المعاني والمفهومات ولكن بدون
ان يكون هي متحققة بالوجودات الخاصة بمقتضى الاصل
الثالث فاذن علم ذلك الوجود الشديد الاكيد العزيز الفعيل
بذاته عين علمه بجميع الوجودات والماهيات ومع اجماله

الا وجدته

119

اى وجدته ولبساطته عين الكشف التفصيلي كيف وكلما كان
الوجود اقوى كان النورية اشد لان حيثية الوجود حيثية
النور فاذا كانت المعاني والمفهومات ظاهرة متميزة
كل عن الاخر حيث كانت موجودة بوجود ات متكثرة والوان
ضعيفة بها لا تزال كان ظهورها وتميزها اكثر واشد عند
وجودها بذلك الوجود القوى وتنورها بذلك النور الشديد
في الازل فان بدالسع الجامعة فبيان ظهور الماهيات
في الازل بهذا الوجه هو المناسب لهذا التبيح واستنبط
من اصوله واما بيانه بانه فياض الماهيات باسمائه وصور
اسمائه فالماهيات والاعيان هناك تابعة كما قالوا سبحان
من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة فهو المناسب
لمنهج العرفاء وسياق ان تلك عله ما حققه من استقام
علمه الحضوري الذاتي بالنحو الاعلى من كل شيء في الازل
واما علمه بالاشياء بما هي معلومات ومتحققات بالوجود
الفعلي فكيف يتحقق في الازل وهي بما هي كذلك فيما لا يزال
قلت الوجود الفعلي المنبسط على الاشياء ظهوره وما
مقام الوحدة في الكثرة كما ان الاول مقام الكثرة في الوحدة

فليس بانباء عنه بل كالوجود الرابط والمعنى الحرفي لا تحقق له على
حياله ولا يصير موضوعا لحكم فلا تحقق الا بتحقق الاول ولا حكم
له الا بالانطواء في حكمه فهو من حيث هو نور واحد في عين
انبساطه على الكثرات طولا وعرضا علم تفصيلي الخ كما ذكرنا
في طريقة الشيخ الاشراقي من صقع الربوبية الاول
سابق بسابقيته والخ تلك الماهيات التي في العلم عين الماهيات
التي في العين او مطابق بالفتح ومطابق بالكسر والوجود الذي
في العلم تمام الوجودات التي في العين وشيئية الشيء بتمامه فنيلها
ودركها نيلها ودركها وبالجملة مع تحقيق مسئلة التسمية
بين العلة والمعلول لا اشكال في المقام اعلم ان مسئلة العلم مسئلة
مهمة في الالهيات يستنبط اللبيب العارف منها كثيرا من
المسائل المهمة خصوصا مسئلة التوحيد الخاصي اذ كما مر قولنا
البسيط كل الموجودات ليس الا مسئلة العلم الحضوري
الذاتي ولنختم هذه الابحاث هدانا الله تعالى واياكم لمنه
محمد وآله سلام الله عليهم اجمعين   بان المراد من الماهية
هي المحدودة آه وبالحقيقة المفهوم اذا كان حاكيا عن الوجود
المحدود الضيق كان ماهية لا اذا كان حاكيا عن الوجود الغير

المحدود

المحدود كمفاهيم اسماء الله وصفاته   ولا يكون الضاه
متحقق الوجود في جميع المراتب وبه ظهر هذا معنى قولهم ماهيته
انيته   واما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود آه والخ
تلك المفاهيم هناك هي العلم بالماهيات لا الماهيات والخ قال العرفاء
الشامخون اذا جاوز الشيء حده انعكس ضده كما اذا جاوز الشيء
في الظهور حده انعكس الى الخفا واذا جاوز الشيء حده في الفقر
انقلب الى الخفا الغنا بل اذا جاوز الشيء في الكثرة حده بحيث
لا شيء الا وهو يصدق عليه انعكس وحدة فاذا لاحد للمفاهيم
الكمالية هناك ولا يحاط بعنوانها فكيف نفي للممكن بها عنه
ماهو واي هذه المفاهيم يقع في جواب ماهو والتعبير بما يقع
في جواب ماهو ان قلت بما ذكرتم كلمة موانع تحقق التعبير هنا
فيها الموجب والمصحح لتحقق الماهيات والمعاني هناك قلت
اما الموجب فهو ما ذكره من ان كل ممكن يتحقق قبل وجوده
الخاص مرتبة لم يكن موجودا فيها فجميع الماهيات لا بد من تحققها
في المرتبة العلمية لتتصف بالعدم قبل وجودها بل لا امكان
قبل الاتصاف بالعدم فان عدم الحادث ازلي وامكان
الممكن ازلي كما فرق المتكلمون بين امكان الازلية وازلية

الامكان واما المصحح لنوان المعتبر من المفاهيم المعتبرة فی
كل مرتبة نوعية هو القدر المشترك بين الوجود الطبيعی والمثالی
والعقلی واللاهوتی فتفطن والانواع المتباينة بحسب
المفهوم متباينة ای منفكا عن الوجود فی موضع اخری
ولنوضح الكم بمنتهی الحركة الاشتدادية اذ فی الاول الحركة الا
شتدادية من اولها الی اخرها لاتصالها وعدم تخلل السكنات
فيها شیء واحد بالاتصال ينتزع منها باعتبار حدودها
مفاهيم يتخالف نوعيته وههنا المرتبة الكاملة الشديدة الحاصلة
فی منتهی الاشتداد اذا الشديد الحاصل دفعة شیء واحد وحدة
عين وحدته تشتمل علی وجودات المراتب التی دونها ومن ثمها
فالاول كخط متصل واحد وهذا كنقطة واحدة منطوية
فيها جميع ما فی الخط والاول يناسب الكثرة الوحدة فی
الكثرة والاخير باعتبار الحركة التوسطية التی هی راسمة
القطعية وهذا يناسب الكثرة فی الوحدة ولو استعمل لفظ
القوة فی هذا المقام لم يكن آه ويمكن ان يكون المراد بها الشدة
كما ان الشدة موضوعها الاصلی القوة علی الممانعة كما مر فی السفر
الاول او القدرة مثل احول ولا قوة الا بالله العلی
العظيم

العظيم وذلك الوجود الجمعی الالهی عين القدرة فما
الحاضر فی علمه تعالی الا ثبات الصور العقلية الزائدة مقارنة
كانت او مباينة اعلم انه اذا كانت الصور مباينة وهی
العقول يتصور فيها ثلثة اسئلة احدها انه ما الحاضر الی وجود
العقول وهذا ليس مرادا ههنا وجوابه ان وجودها وجود
تعالی وجوده ذاتی وبما هو فعله هو تعالی مبدئها وغايتها وثانيها
انه ما الحاضر فی علمه تعالی للاشياء الی العقول حتی يرتسم فيها
صور الاشياء وتكون هی دفاتر علمه تعالی كما سيجیء بيان مراتب
علمه تعالی وهذا ايضا ليس مرادا ههنا وجوابه ان هذا العلم علم العقول
يكون يقتضی انها مجردات بالفعل علومها عين وجودها وان لم
عين مهياتها بل كل مجرد عاقل بذاته وبما عداه اذ انه ما هی معاليل
ذاته فلا يمكن ان يوق علم احد مغنی عن علم الآخر وان كان علم
كل عالم علم الباری تعالی ايضا لان معاليله حاضرة بذواتها وصورها
العلمية لذاته لكنه علم فعلی له تعالی ای فی مرتبة فعله وثالثها انه
اذا كان ذاته علما بسيطا بكل الاشياء وفی عين بساطته
تفصيليا كما قلتم بل هذا من قول علم التفصيلی متاخر عن
ذاته فيما مر النظر فما الحاضر فی علمه الذاتی التفصيلی

عندكم الى الصور العلمية المقارنة او الصور الافلاطونية والعقول
النورية حتى تكون انفسها لا الصور التي فيها كما في السؤال الثاني
علوما تفصيلية وهذا هو السؤال المقصود ههنا وجوابه ما
ذكره س قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله اه تعقله
مصدر مضاف الى المفعول ان قلت لا نم انه لازم منه فان تعقل
ذاته الذي هو العلم بالعلة يستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور
مخصوصة بل اذا كان تعقل الحق منطويا في تعقل العلة ذاتها فقد
حصل مقتضى القاعدة بوجه اولى فالسؤال بحاله باق قلت
فاشار س الى دفع ما ذكرت بقوله على الوجه الذي هو معلولها
وكذا بقوله وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بعينه معلوله
فحاصل كلامه س ان العلم بالعلة كما اقتضى علمه بالنحو الاعلى من كل
معلول وهو الوجود الالهي منه كذلك اقتضى علمه بالنحو الادنى
منه وهو الوجود الفعلي الذي المعلول به معه وهذا العلم انما
هو بالصور ان قلت اذا كانت الصور مقارنة فكون
هذا العلم بالصور ظاهر واما اذا كانت مباينة اي عقولا نورية
فكيف يكون بالصور لان انفسها علوم كما عند الافلاطونيين قلت
هذه وان كانت لانفسها علوما بانفسها لكنها صور علمية قائمة
بذواتها

بذواتها للخارجيات المادية والنفس بما هي مضافة الى الحق تعالى وانواره
ومعلومة موجودة بوجوده وازلية بازليته صور وهي بعينها بما هي
هي من حيث انها معلولاته ذوات الصور ومعلومات
كما مر لا من جهة اخرى مخالفة سواء كانت ثانية او ثالثة
فان التركيب جهة ثالثة فاختلاف احوال الوجود واتحادها
وانفكاك بعضها عن بعض اه لا يخفى ان الانفكاك وعدمه او في
موارد اخرى لو اقتضى التركيب لزم ان يكون انفكاك العلم
والقدرة والارادة والتكلم وغيرها في غيره تعالى ايضا مقتضيا
للتركيب اذ كما ان اشتمال النوع على الجنس والفصل مع كون
جعلهما واحدا ووجودهما واحدا مقتض للتركيب بسبب انفكاكها
في موارد اخرى كذلك انفكاك ما ذكر من الصفات فيناسب
كونها موجودة بوجودات وان لم يكن منفكا بعضها عن بعض
اذ معلوم ان الصورة العلمية فينا شيء والميل المؤكد شيء اخر
وكذا القدرة ونحوها فانها متعددة وجودا فينا بل الكلام كان
في الجهات الممكنة كما يأتي في قوله مع كون المبدع لها على حدها
ومظهر الجهات الممكنات كلها وبدون الفارق تكون الجهات
المختلفة والمتعاندة كالتحريك والتحرك والبياض والسواد

وغيرها مع كونها موجودة بوجود جمعي في مقام تصالح المتعاندات
وتعانق المتضادات موجودة بوجودات شتى الفرق في مقامات
أخر ظاهرة قال المحقق في الجواب ان في الاشتمال على الجنس و الفصل
كان منشأ للتركيب في المركبات الخارجية لانها يؤخذان على
وجه يكونان مادة وصورة ولا تفاوت بين هاتين وهذين
الا بالاعتبار وفي المركبات العقلية التي هي بسائط خارجية
كالاعراض لان لها مادة وصورة بتعبير اي تعالموضوعاتها او
لها مادة وصورة عقلية والغرض هذه المفاهيم هنا حكايات عن
الماهيات الجنسية والفصلية المتحققة والكليات الطبيعية الموجودة
ولها عموم وخصوص بخلاف ما هناك فانها حكايات عن الوجود
الجمعي منزلة الكل منزلة مفهوم الوجود بالنسبة الى حقيقة
الوجود ولا ماهية هناك كما مر وكلها متساويات ومن لا يدري
الواجبة ادراكها اذ يستنبط منه سوى ما نحن بصدده.. كيفية
كون الاشياء في عوالم الذرات ومسئلة القضاء والقدر و
كيفية هبوط الارواح مع عدم التجافي عن نشأتها وعدم تبدل
ذاتياتها وخاصياتها وكذا حال عروجها بهذا النحو فانه اذا
كانت الماهية محفوظة في هذه البرزات والوجود انها الفرض اصل
محفوظا

محفوظ وشيخ باق كان هبوط الموجود الطبيعي اي تسفله الذي
هو ذاتي هذه المرتبة من الوجود عين هبوط ذلك الموجود
اللاهوتي والجبروتي مع انه لم يبرح عن ذلك المقام الشامخ وعروجه
اي علوه الذاتي عروج هذا الموجود الطبيعي بالحقيقة لاتصاله به
بتلك الحقيقة عين هذه الرقيقة وبالعكس فبالحقيقة كمال
هذه المعرفة بالجمع بين المتقابلين اذ مع انه لا يرتفع للتراب
في عالم التجرد والتنزيه ولا يمكن ان يتخطى بشر الجم لقشر هنالك
واتصل بالافلاك والاملاك وكذا في عكسه اذ مع انه ليس
هذا العالم للنفوس فضلا عن العقول ولا موضع ولا جهة لها
قد جاءت من معادتها ودخلت هذا العالم وعمرته واحيته
واتصلت به يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه
الا انه يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء
وما يعرج فيها وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير
تنوع علة لا انها عين ذاته وذاته علة لا انها القابلة للفضائل
حتى تنفصل عن غيرها من غيره بنفسه وتكثر وجوداو
تتحرك بان تنفصل منه كالذرات من البحر فانه تعالى
عن ذلك بل بانها تضاف الى غيرها والتوحيد اسقاط الاضافات

مرتبا الروح والجثمان الا وديعة ولا بد يوما ان ترد الودايع ولا يجمع
في مكان وقد عبر المعلم الاول في موضع اخر من الوجود الذاتي
بالسكون لكثرة السكون المعروف لا حالة منتظرة له ولا انتقال له
من حال الى حال بل هي اينة تتجس منه الاثبات كله بل
للترقي فانه لما فات الفضايل اي الصفات الكمالية تتبع منه
ترقي ومال الوجودات والذوات تتجس من وجوده و
هذا هو الكثرة في الوحدة كما ان قوله فانها موجودة في كل الاثبات
هو الوحدة في الكثرة وقد علل الاولى بالثانية على نحو نوره الا
اي على قدر قابليتها وذلك ان العقل يقبلها الكل فانه اسم الاعظم
ومظهره الاتم بقول لسان حاله من راني فقد راى الحق ولكثرة
قوله من تجليه من النفس لكونه اي العقل لا حالة منتظرة له لتجلى
النفس فانها وان كانت بعضها مستكفية الا انها ناقصة واقربا
في اول الامر والاجرام السماوية قبل كونها مظهر دوماً
ومجلى اسمه الذي هو حي لا يموت ودائم لا يفوت في المقصود
ترجح جرم السماء بما هو جرم على جرم الارض بما هو جرم الارض
واما وجودات خلقها الله فترجيحها من حيث سر الله المودع
فيها لا من حيث جرم العنصر فكلها اثر واحد سبوطاي

بسيط

124

بسيط فهو جعل ما هو مثاله الدفع كما مر ان البسيط الحقيقي لا سلب
فيه ليس فيه شيء من الاشياء واذ ليس فيه جهة خاصة
وهي المرادة بالوتر هنا فهو كل الاشياء وكان له معيته بكل الثنايات
كما قلنا سابقا في ان الاحد لا مثيل له وذلك ان العقل فعل فعله
داصور كثيرة اي العقل الذي هو في سلسلة العقول الطولية
فعل سلسلة العقول المتكافئة التي هي ارباب الاصنام وكل
واحد منها صورة لمعنى ما به الشيء بالفعل فيها جميع الكمالات التي
توجد في افراد نوعها الطبيعي وقال الفم ان الاشياء
الطبيعية الى قوله الى ان ياتي الاجرام السماوية لعل ظاهره
يدل على ان النفوس الجزئية بعد طي مراتب اجسام العنصرية
تتعلق بالاجرام السماوية طبقة بعد طبقة وبعد طي مراتب الاجرام
جميعا تتحد بالنفس الكلية والعقل الكلي كما هو مذهب بعضهم
الا انه مستلزم للتناسخ فلا بد ان يحمل كلامه على طي المراتب
على نهج الاتصال وعلى الصيرورة على سبيل الاستكمال والتبدلات
الذاتية بالحركات الجوهرية فالمراد بالجرم السماوي الروح
الدماغي الذي هو في الصفاء والاعتدال كالفلك ولذا
صار مطية للقوى ومعسكرا للجنود المؤيدة المستهدفة متكثرا

بخلعة الحيوة او الجسم المثالي الذي لا يبلى والحق ان يقال مراده
التعلق بالاجرام السماوية بنحو التعلق بالمظهر من غير ان يصير
المتعلق نفسا والمتعلق جدا حتى يلزم التناسخ واذا كان احد
شديد التعلق يصير بما لو نظر له بل معشوقة له ولا يمكن منها لها في
في مظهر كالماء او البلور او نحوهما لا يلزم ان يكون نفسا له ولو ترقى
الى مقام النفس الكلية والعقل الكل وعدم على الاجرام السماوية
تشبيه الطفرة الا ان يصير النفس الانسانية في سيره وسلوكه
في الدنيا بحيث يكون منسلخا عن الجسم بالكلية ما يتخطى في عالم
الافلاك كالانبياء او بغير ذلك وذلك الطي لا يتيسر لمن له
الفة والانس بالعنصريات وصفاتها واشكالها واطوارها
الا بالانخلاع التام عنها والكراهة عن الاكل والشرب ونحو
ذلك مما هي دليل وبدان عالم العناصر وانها دائما كالموصل
والزاح ويصير منسلخا عن الانس بالجزئيات الداثرة
الفانية من المبصرات والمسموعات الباطلة وغيرها ولذا
قال العلامة في شرح حكمة الاشراق في كيفية الرياضة
وليعتكف في بيت مظلم بعيد عن اصوات الناس ومانقله
الخيال عن بعض اشكال الافلاك من ان نفسها بعد الكمال

يرتقي

١٢٥

يرتقي الى عالم العقول وتتعلق بالافلاك من عالم العناصر
نفوس كاملة محركة لها وهكذا لو صح يتوقف على الانسلاخ
المذكور والتشبه بالافلاك والعقل هو الاشياء اي
جامع فعليات الاشياء في مقام ذاته بنحو الكثرة في الوحدة
وفعليتها في مقام الكثرة بحال وحدته وقوله واذا كان العقل
كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل لبطلان
القول من يقول العالم غير محتاج الى العلة في البقاء
ولقول من يقول بانقطاع الفيض وامساك الجود وانوار
النور لعنواعا قالوا بالحقيقة لم يفهموا معنى العلية والمعلولية
ولعله لم يثبت في شيء من الكتب الى الان نعم ماذكره
س هو العلم التام الكامل والعرفان الجيد المونق الفاضل
هزار نقد ببازار كاينات ارند يكى بسكه كامل عيار ما نرسد
وليس المراد من الاسماء ههنا هي الفاظ العالم
والقادر وغيرهما ولا شيء منهن من اخذ اسم العالم ههنا
دورا فان اثبات العلم موقوف على ان اسم العالم من لوازم
وجوده تعم كغيره من الاسماء على ما اخذه س في البيان
وهذا الخبر موقوف على اثبات العلم لو فيه ور انا لقول

اولا اثبات اصل العلم بالغير معلوم من قاعدة هي ان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول والكلام في الكيفية واثباتا لعلم
التفصيلي بالغير في مقام ذاته فيكون اسم العالم بالغير من
لوازم ذاته لا يتوقف على اثبات هذا العلم وثانيا انه ليس
الغرض ان المهيات معلومة في الازل لكونها متعلقات
اسم العالم بل لكون كل مهية متعلقة اسم يربها ويناسبها
كمهيات الملائكة المقربين لاسم المبدع والافلاك لاسم
المخترع والكائنات لاسم المكون وكذا الموحي والملهم
والهادي والمرشد ونحوها تقتضي الملك والسعداء من
الانس واضدادها تقتضي الشياطين من الجن والاشقياء
من الانس وكذا الرازق المرزوق والغافر المغفور
وهكذا فالغرض ان لها لوازم هي اسماؤه ولها ايضا
لوازم هي متعلقاتها ومربوباتها من المهيات واعيان الممكنات
بحيث لو كانت تلك الاسماء مهيات لاطلقنا على تلك
المتعلقات من الاعيان والمهيات لوازم اللوازم وجميع
لوازمهم سواء كانت الاولى او الثانية التي هي لوازم
اللوازم لوازم غير متأخرة في الوجود منزلتها من وجوده

منزلة

منزلة المفاهيم الذاتية من الوجودات الخاصة حيث ان المحكي
بها عين الوجود الاول من كل واحد منها والعلم بوجود الملزوم
عين العلم بوجود اللازم الغير المتأخر وجودا وانما هي اسماء
الاسماء وقد مر في السفر الاول وغيره ان الوجود الصرف
المأخوذة بلا تعين كما اطلق عليه اللاتعين البحت هو الذات
واذا اخذ ذلك الوجود العيني متعينا بتعين كمالي فذلك الوجود
العيني المتعين هو الاسم كما اذا لوحظ انه ظاهر بالذات
ومظهر للغير فهو اسم النور واذا لوحظ انه مؤثر بذلك
بذاته عن شعور فهو القادر واذا لوحظ انه اعرب
عما في الضمير المنبئ للاعيان الثابتة في الازل وفيما لا يزال
فهو المتكلم وقس عليه الباقي ولا يبعد ان المراد بالصفات
كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون الصفة ويريدون
بها المعنى القائم بالغير وكثيرا ما اطلق الصفة في كلام
الحكماء ايضا ويطلق في عرف المتكلمين ايضا على هذا المعنى حيث
يقولون الصفات النفسية ويعرفونها تارة بما يبقى الذات
بانتفائه كسواديته للسواد وتارة بما يقع به التماثل بين
المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالفرق في تعليم

الحكماء آه اذ كما ذكرنا فى تحقيق معنى الاسم فى اصطلاح العرفا
نفس ذلك التعين الوجودى هو الصفة والوجود مع ذلك
التعين هو الاسم ونفس ذلك الوجود تقطع النظر عن
التعين هو المسمى فاذن كون لوازمه تعم عنه متاخرة فى
الوجود بل متحدة فيه ظاهر فالذات الماخوذة مع كل منها
اى مع كل من المحمولات العقلية هذا وكذا قوله ونفس ذلك
المحمول العقلى لا ينافى ما هو تحقيق معنى الاسم والصفة من
انها الوجود الحقيقى لان مراده المفهوم من حيث التحقق
لا المفهوم العقلى بما هو عقلى ولا قائمة به لا يمكن حمل
القيام على القيام الصدورى وان امكن فى سائر القوم على
تعسفها بناء على احتمال الاولوية الكائنة اذ يلزم التكرار
مع قوله ولا انهم مجعولة فليحمل القيام فى الموضعين على
مثل قيام الهيولى بالصورة الجسمية فى التحقق وقيام الهيولى
المصورة بالصورة النوعية فى التنوع وانما لم يكن الماهية
مجعولة للوجود لانها دون الجعل فاذن تلك الاسماء
والصفات اى بما هى مفاهيم فالحق تعم بوجود واحد اه
فان وجودها على الوجه الذى هى بحسبه معلوله وجود

رابطا

رابطو معنى حرفى ليس له تحقق على حياله ولا تصير موضوعا
عليه ومعلمه فهم لوجودها على هذا الوجه منطو فى علمه بالنحو
الاعلى من وجودها كما ان علمه بها على هذا النحو الغير منطو
فى علمه بذاته وبالجملة الحقائق المتاصلة آه اشارة الى الفروع
بعد الاصول قوله ولا نبى مرسل حتى نفسه بما هو نبى مرسل
لان دعوى الرسالة بالابلاغ دعوى المقام هناك
بل الرسول بما هو رسول لا ينطق بامثاله وانما هى صادرة
عنه بما هو ولى فان كل نبى ولى وله مقام الولاية الكبرى
بمعنى الصورة الحاصلة الصورة بمعنى ما به الشئ بالفعل
هنا ولو حملت على العلم الحصولى كما اشتهر تعريفه بها لم
يصدق على علم النفس او العقل او الواجب بذاته لكونه
حضوريا لا صوريا بهذا المعنى وكذلك القدرة اه لو طوى
ذكر القدرة فى النظاير وذكر الارادة لكان اولى لانها
وراء العلم قد يكون كبعض نفسانية كالشوق المؤكد الى
فعل وقد يكون جوهرا نفسانيا كارادة النفس فانها بخلاف
القدرة فان كون النفس قدرة على ذاتها غير معقول
وان كانت قدرة على غيرها وقد يكون جوهرا عقليا

وموجود او واجبا كما يحتاج كل منهما بذاته بل كان اولى من وجه
آخر ايضا وهو ان العشق الذى هو باقسامها من شعبه
اطلق على الكل فى لسان العرفاء كما قيل اذا تم العشق فهو
الله وقيل بالفارسية همه عشق و دين عشق وخدا عشق رونق
العرش تا تحت الثرى عشق وقيل ايضا هر چه كويم عشق
از آن برتر بود عشق امير المؤمنين حيدر بود الى غير ذلك
من كلماتهم الذوقية واتم الكلام فى بيان طريقة اهل العشق
نذكر العشق وطى حديث الاعتبار اقرب الى المقصود
فى المعلومات ارفع الموجودات امر لا يكون له حكم
هذا شامل لما ذكره المص قدس سره فى اول الاصول السابقة
ان كل هوية وجودية هى مصداق بعض المعانى الكلية فى
مرتبة وجودها فالمراد بالحكم المحكوم به وبالمعلومات مفاهيم
الممتنعات والاعيان الثابتة فاجتماع النقيضين مع كونه
معدوما والمعدوم بما هو معدوم بسيطا يصدق عليه
معدوم وممتنع ومغاير لاجتماع النقيضين الضدين مثلا
والعين الثابت يصدق عليه ممكن ومعلوم ومتميز ثبوتا
ونحو ذلك واعلم ان التركيب الذاتى اى كثرة المفاهيم
الحاكية

الحاكية عن ذاته بذاته بالنظر الى اختلاف التركيبات الا
مكانية الى القدح لاجل اختلاف فى التركيبات الامكانية
وجودا فاضافة الاختلاف بتقديره فى فيطلب التركيب
الخاص او يعنى نفى التركيبات الامكانية المختلفة اجزائها وجودا
لا يجرد العموم كما يلزم الاحتياج الى علل القوام يلزم الاحتياج
الى علل الوجود لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص غير ذات
القابل اى غير نفس ذات الشكل وانما حملنا على ذلك لان
المخصص هو المادة القابلة اذ قد تقرر ان الصورة الجسمية
محتاجة الى الهيولى فى التشكل فحكموا عليه بالنسبة اشارة
الى طريقة المعتزلة القائلين بالنيابة فى صفاته تعالى فانهم ينفون
حقائق الصفات عن ذاته لكن يترتب على ذاته ما يترتب على
ذى الصفات فباعتبار نسبته الى آثار الصفات يحكمون
عليه بانه عالم وقادر وغيرهما فحكموا عليه بان له صفات
زائدة اشارة الى طريقة الاشاعرة والحاصل انه لا مفر لاحد
من الحكم عليه تعالى بكثرة ما من حيث مفاهيم اسمائه وصفاته
لا اقل وهذه الاسماء السبعة التى عددها ذكرها فى
مواضع اخرى ايضا فى انها ائمة الاسماء ولكن زيادتها

وجود الیس بمذهبه وقد ذکر مذهبه اولا وهو الزیادة
مفهوما فقط کما انه لیس فی اعیان الممکنات اجمال ای
سواء کانت موجودة بالوجود العلمی الالهی او بالوجود الکونی
والکونی بل الامر کله فی نفسه ای فی الوجود الخارجی وکذا فی
علم الله مفصل ولیس المراد من عدم الاجمال ومن تفصیل
الامر کله فی نفسه ما بحسب شیئیة الاعیان ومفاهیم الصفات
خاصة فی العلم الازلی لقوله المص هاتین المرتبتین
من العلم ومعلوم ان احدیهما وهی المرادة بالحکمة انما هی العلم
بالوجود الجمعی اللاهوتی للکل وهو العلم الاجمالی فی عین
الکشف التفصیلی والاخری وهی المرادة بفصل الخطاب
انما هی العلم بالوجودات علی الوجه الذی هی به معلوله وهذا
تفصیل عین الاجمال ای هذه الکثرة عین تلک الوحدة وهذا
النشر عین ذلک الطی وهذا الفتق عین ذلک الرتق وکشف
التفصیل فی عین الاجمال الواقع فی عبارة هذا الشیخ الجلیل محمول
علی سیاق المص علی هذا ولا یبعد ان یکون قوله نعم آه
انما قال لا یبعد لان ظاهر قوله تعالی احکمت آیاته ان آیاته
محکمة لا متشابهة برد المتشابهات الی المحکمات وهو مسن
حمله

حمله علی انها ذات حکمة من باب افعل بمعنی صار ذا کذا ولکن
مآلهما واحد لان المحکمیة باعتبار الحکمة وهی السابقة من
الجیش مجتمعة ومنه ما یقال فی اسد الله الغالب علی ابن ابی
طالب مفرق الکتائب وقال الشاعر هو الملک القرم
وابن الهمام ولیث الکتیبة فی المزدحم کما لیث لیسمی
کلام الله اشارة الی انها لا یطلق علیها کلام الله تسمیة
لا مطلقا اذ لیس لسائر الانبیاء عم التمکن والتثبت والا
ستقامة التی کانت لخاتمهم صلعم فی مقام الحکمة المذکورة
وهو ختم المقامات والکمالات طرا کما ختم لشریعته
شرایعهم عرضا والقضاء لما کان القضاء هو العلم الکلی
المحیط الذی بعد مرتبة الذات کان علی ضربین قضاء اجمالی
هو الصور القائمة بالقلم اعنی العقل الاول بل مجموع العقول
الطولیة لان الترتیب یؤدی الی الوحدة وقضاء تفصیلی
اولی وهو الصور القائمة بالعقول التفصیلیة اعنی الطبقة
المتکافئة وتفصیلی ثانوی وهو الصور الفائضة علی النفوس
الکلیة من جهتها العقلیة المسماة باللوح المحفوظ وبام الکتاب
کما یاتی والقضاء مطلقا الفرقانی لا ام الکتاب کما صرح به ش

والقدر ايضا على ضربين علمي وهو الصور القائمة بالنفوس
المنطبعة الفلكية والاشباح المثالية وعيني وهو بالحقيقة
صور مرتبة سجل الوجود التي اسقطها ش في هذا الكتاب
ولكل من القضا والقدر كما اشار اليه محل والمحل صدوري
وقابلي والقابلي تعملي وواقعي فالمحل الصدوري للقضاء
الاجمالي هو العناية ومحله القابلي التعملي هو مرتبة القلم الاعلى
الصور على التحقيق الذي حققه ش هو النحو الاعلى من
وجودات ما دون القلم في القلم بنحو البسط واتم وليست
زائدة الا باعتبار المفاهيم والمهيات اللازمة لتلك
الوجودات كما في الاعيان الثابتة اللازمة لاسماء الله تعالى
فالقابل التعملي للقلم هو القابل لتلك الصور ايضا ومحله القابلي
الواقعي هو الالواح المجردة وعلى طريقة المشائين القائلين
بالصور المرتسمة فالقابلي الواقعي نفس ما ارتسمت فيه تلك
والمحل الصدوري للتفصيلي الاولي هو القلم والقابلي التعملي
له هو المهية والواقعي هو اللوح المحفوظ وعلى طريقتهم نفس
ما ارتسمت فيه وقس عليه التكويني والقدر لان المحل
القابلي للصور القدرية ليس تعليا لزيادتها على محلها
فقوله

فقوله س ومحلها اي المحل القابلي تقسيمه للقضا القلم واللوح
المحفوظ والقابلي الواقعي للقدر هو لوح المحو والاثبات
والحق انها علمه تع آه يعني عندنا ليست زائدة بل هي العلم الذاتي
الاجمالي في عين الكشف التفصيلي الذي قلنا فان العناية
هي العلم السابق التفصيلي الفعلي بالنظام الاحسن في العلم
الفعلي بالنظام الاحسن ما يكون علة له وهذه صادقة على كل
العلم الذاتي فاشار الى سبقه بقوله في مرتبة ذاته والى
تفصيله بقوله حيث ينكشف آه والى حيثية بقوله
على اتم نظام والى فعليته بقوله مؤديا الى وجودها آه
لكونها تعليل لقولهم فالصفة عنده تع واعا كانت من افعال
الله مع كونها علمه وعلمه تفصيله صفته لانها علمه الفعلي
اي في مرتبة الفعل بمعنى المفعول ولان محله الفعل ويطلق
القضا على نفس المفعول لكونها محله وعلى ما هو التحقيق
كون الصور القضائية هي النحو الاعلى من القضيات ظ
في العالم النفسي السماوي اما عند المشائين فعلى سبيل
الانطباع واما عند الاشراقيين على سبيل المظهرية لكون
الصور القدرية عندهم مثل معلقة قائمة بذواتها

والحق انها واحدة كثيرة اما كثرتها ففي شأن مراتب الوجود متفاوتة وتنزلا
شدة وضعفا واما وحدتها فلان ما به الامتياز عين ما به
الامتياز عين الاشتراك في الوجود ولا سيما في الوجودات
الطولية المفارقة فان المتكثرات التي في عالم الطبيعة
من المادة ولواحقها والزمان والمكان والوضع وغيرها
منتف هناك والتحقيق ان لا ماهية لها كما قال به الشيخ
الالهي في قوله تعالى ن والقلم النون المقسم بها
هي النفس الكلية الحاملة باعتبار ذاتها ومتعلقها الامكان الذاتي
والاستعدادي فان التنوين في النون كما في الحدوث
اشارة الى الامكانين والواو فيها الى الوجوب الذي هو
قبلها كما ان الواوين في الواو اشارة الى الوجوب السابق
والوجوب اللاحق والالف فيها الى الوجوب الذاتي
الذي هو قبلها فكما ان العقل هو القلم فالنفس هي الحبر الذي
مداده سواد الامكان وكالكلمة كما مر الاستشهاد بقوله
تعالى وكلمته القاها الى مريم وكذا بقوله تعالى قل الروح من امر ربي
الظاهر في الروح الصعودي اشارة منه قدس سره الى اتحاد
العقول الصعودية الكاملة مع العقول النزولية
في المال

في المال كما ان آدم اول ما خلق الله نوري او روحي وقوله ع
نحن السابقون اللاحقون ومذهبه قدس سره اتحاد النفس بالعقل
الفعال فباعتبار كونها مصورة آه كما انها باعتبار كونها
روابط فيض الله تعالى في النزول وروابط الحوادث بالقديم
في الصعود والعقل لهذا الربط ومنه الفعال تسمى بالعقل
وقس عليها التسمية بالبذر والروح والكلمة ونحوها
فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الاقصى قال
الشيخ الرئيس في كتاب المبدء والمعاد تارة يقولون عقل الكل
ويعنون به جملة العقول المفارقة كانها شيء واحد ونفس
الكل ويعنون بها جملة الانفس المحركة السماويات كانها شيء
واحد وتارة يقولون عقل الكل ويعنون به العقل المحرك بالتشويق
للكرة الاقصى الذي هو اول بالتشويق لعله الخير المحض ونفس
الكل ويعنون بها النفس المختصة بتحريك ذلك الجرم انتهى
وقد يقال عقل الكل ويراد به الحقيقة البيضاء ونفس الكل ويراد
بها العلوية العليا وهذا ايضا يرجع الى الاصطلاح الاول
لان ما في القوس الصعودي بعينه ما في القوس النزولي فالعقل
الاول عقل محمد ص والنفس الكلية نفس علي ع كما هو مبين

بدين محدود ومتادية بادابه فانها عالمة بلوازم حركاتها
اى من العلم بحركاتها والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم فلها
ضوابط كلية من انها كلما كان كذا كان كذا ودركها بالنفس
العقلية المدركة للكليات وكبريات القياس وينتقى من
التسلمات انه لكن كان كذا من الحركات والاوضاع المؤدية
الى الكائنات فيكون كذا ودركها بالنفس المنطبعة المدركة
للجزئيات وصغريات القياس والثانى كتاب المحو والاثبات
تسميته بذلك لانه متحرك جوهرانى محو مرتبة من وجوده ويثبت
مرتبة اخرى منه وكذلك جسم المنطبعة هى ضعيفة مع حركته الى
النفس وعلى هذه اثباتها كلية صورها القدرية سيالة بسيلان
محلها وحامل محلها او لان المحو والاثبات فى الصور المادية
محو واثبات لتلك الصور القدرية لان هذه هى تلك
فى مقاديرها واشكالها وهيأتها او لانه كما قال شيخ فى حاشية
حكمة الاشراق يثبت الله تعالى فى راس كل سنة من سنين
العالم الالهى وهى ثلثمائة وستون الفا اذ كل يوم ربوبى فيها
كالف سنة مما تعدون فى القوى المنطبعة الفلكية صور جميع
ما يوجد فى تلك السنة ثم بعد تمام الايجاد يمحوها ويثبت

صور ما يوجد فى السنة الاخرى وهكذا على ما ذهب اليه بعض
الحكماء وتبعه المحقق الخفرى واشير الى اوائل تلك السنين
بقوله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب واشير
الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض
ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون ثم اشار
س فى تلك الحاشية الى الوجه الاخر وهو ان تتوارد الصور
من المبادى العالية على تلك القوى المنطبعة على حسب
توارد الاشواق عليها المنبعثة من تجدد الاوضاع شيئا
بعد شى وصورة بعد صورة على نعت الانفصال التجددى
على طبق ما يترشح على المواد العنصرية على التعاقب وهذا
اولى واوفق بقوله تعالى كل يوم هو فى شان انتهى وهذا
ما ذكرناه اولا فالحق ان ذلك ظن فاسد قدمناه الكل
فى كتاب المبدء والمعاد من مراتب العلم وههنا اسقطه
منها ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة النفس
الناطقة عند الحكيم تشتمل العقل وكذا القلب فقد جرى على اصطلاح
العرفاء حيث جعلوا مراتب الانسان سبعا هى الطبع والنفس
والقلب والروح والسر والخفى والاخفى وقد ذكرنا القابها

فى ما كتبناه على السفر الاول فلا نعيدها ويراد بالعقل هٰهنا
العقل البسيط الاجمالى وبالقلب والنفس الناطقة العقل
التفصيلى كما سيذكره فى البحث المعنون بالتمثيل المذكور
فيه مراتب علم الانسان   وكان القوى الشاعرة آه
التشبيه انما هو فى ان الكتاب فى الوصفين كتاب النفس
والنار انما هى نار الطبيعة التى ذات ثلث شعب المشتملة على
ما فى هذه النار المحسوسة من القطاعية واللداغية والاذية
بحوا شد كل ذلك بنحو الجسمانية وليس فيها ما فى هذه من
النورية والحرارة وليس التشبيه من جميع الوجوه اذ من
المعلوم انه لا ايلام فى الحيوانات بخلاف الانسان لمنافرة هذه
الاحوال للفطرة الانسانية وانت تعلم ان هذا حقيقة الكتاب
ولكن لكل حقيقة رقيقة فيبرز فى الكون الصورى الاخروى
للفاجر صحيفة مكتوبة ورق منشور مسجور بنار السعير كما نطق
به ظاهر الشرع الانور وتحقيق المقصود فى ذلك فى موضعه
واعلم انه ورد فى الحديث ان سبحات وجه الله انوار
وجهه كذا فى القاموس وفى شرح حكمة الاشراق المراد بها
انوار الذات الازلية التى اذا رآها الملائكة المقربون سجدوا
لما يردعهم

لما يردعهم من جلال الله وعظمته وكبريائه والتكثر فى هذا
العدد ان مراتب الانسان سبع وهى اللطائف السبع التى
كتبناها فى الحاشية السابقة والافلاك تسعة وعالم العناصر
واحدة ولما كانت الوجودات من سنخ واحد والتفاوت فيها
من حيث ظهور كثرة الآثار وقلتها فكانكان لهذه الانية اعنى
النفس الارضية سبعة بطون كما للنفوس السماوية فيحصل من
ضرب السبع فى العشرة سبعون وكل منها مجلى للالف من
الاسماء الحسنى لله تعالى فيحصل سبعون الف من التعينات و
وجود انها حجب نورية وخفا فيها حجب ظلمانية وعلى ما ذكره
كما فى شرح حكمة الاشراق من ان المراد بها العقول المجردة
والاجسام كان العدد بيانا لوفور الكثرة لان العقول اكثر من
هذا فان كثرة العقول العرضية بحسب كثرة الانواع الارضية
البرية والبحرية والسماوية الفلكية والكوكبية الثابتة والسيارة
والثوابت اكثر من قطرات البحار وعدد الرمال او نقول على
قاعدة الكثرة فى الوحدة بحواطئ عالم العقل جامع للوجودات
العوالم العشرة الجسمانية والمراتب السبع لكل واحد منها مع
مجلويتها للاسماء الالهية والعلم عند الله تعالى   كما وقع لجبل موسى ع

ای بما هو موجود فی عالم الطبیعة فان الطبیعی بما هو محفوظ المرتبة
طبیعی لا ادا اللاهوتی کما لا هو فی ازل ولکن کلها من
مراتب علم الله هذا بظاهره مناف لما ذکره س انفا اللهم الا
ان یراد التغلیب او یراد بالعلم العقد المشترک بین العالمیة
والمعلومیة وبالمعلومیة اعم مما بالذات وبالعرض وهذا هو
التوجیه الغیر لقوله س متصلا بالبحث المعنون بالدقیقة الـ
شریفة الاتی و بوجه اخر بمراتب علمه وانما اوجدها اه حاصله
جواب سؤال عن سر الخلیفة انه لم کان جامعا وواحدا
للحق الاعلى من کل شیء خالفائدة فی ایجاد هامرة ثانیة دف(?)
المضار الفجائی اذ کل مخلوق وعالم اذ الا معلوم وخلاصة
الجواب انه یلزم من القاء هذه الوجودات فی کتم الخفاء لا
تحقق مقام الظهور والاظهار وان لا یتعطى ذلک الشاهد
الازلی فی منصة الظهور وان لا یحصل الابتهاج الذات
بالذات وعشق الذات للذات وان یبقى عشق الخلق له
وابتهاجهم بذاته والتذاذهم بجماله فی مکمن البطون
وان یکمل وجودها العلمی بوجودها العینی ولنعم ما قیل خو(?)ستی
اوری بیس از علم تا هدید لسوی بعیب وشهود ما شدیم
آئینه

134

آئینه حال تو را هر کرد رما جلال دید آسوده فی حجرهای دونی
موهوم است بود زان تواست وما نابود اذ هی کلها
راجعة الی صفاته ای الاعیان الثابتة راجعة الیها لفنائها الظهر
فی المظاهر وبعبارة اخری الغائیة والغرض فی هذه الارادة
معروفیة الذات والمعروفیة عین ذاته اذ عنده معروفیة
الذات ولا سیما الحضور نیلا شیء کل الاعتبار لا ان الله
یکمل بهذا الوجود لان علوه ومجده بذاته خلق او لم یخلق لان کلما
یعتبر فی وجود الخلق ولوازمه حاصل عنده فی الازل وکل
صناعاتهم من لدیه والان کما کان حاله بلا کونهم کما لرتیل(?)
کونهم له الملک وله الحمد عبارة عن مجموع الافلاک ای
عما هی متعلقة نفس وراء نفس کل واحد واحد کما اصل المحقق
الطوسی س والا فالمجموع لا وجود له علیحدة اعلم انه قد جوز
المحقق الطوسی س ان یکون الافلاک ثمانیة بان یکون الحرکة
الیومیة مستندة الی نفس متعلقة بمجموعها تحرکها بالبراقة(?) لا
الی فلک خاص ولکنه نظر فان المجموع لیس مرکبا واحدا کبدن
زید حتى یتعلق به نفس انه کالمرکب من الحجر والانسان وهل
لزید وعمرو نفس علیحدة وراء نفس کل واحد منهما ثم کیف یمکن

صدور الحركة الجزئية عن النفس المجردة بلا مبدأ ميل ومبدأ
ارادة جزئية وتصور جزئي ولا امكن بطل مباحث القوى
والطبايع في توسيط افعال النفس وادراكاته الجزئية ولو
قيل بوجود النفس المنطبعة والطبيعة المحركة لهذه النفس
المتعلقة بالمجموع لتصحيح مباشرة التحريك وبهذه استدل عينا
حيث انطبعتا في دوران جسم كل واحد من التاسعة لان جسم
كل واحد منها محل لنفس المنطبعة فيه وطبيعة المنوعة به بها
يصح الحركة الخاصة بكل واحد واحد لا بقبل الكل الطبع والنفس
المباشرين للحركة السريعة لما ذكر ولاختلاف هيولياتها
نوعا فلا تقبل صورة مشتركة فاذن يثبت جسم آخر محيط
بكل التاسعة هو فلك الافلاك وهو المطلوب وهو الحق
عندنا اي كون ذلك الجوهر البسيط كل العقول بجهة الكثرة في
الوحدة والوحدة في الكثرة حق عندنا ونؤيده قوله متصلا به
فلو وجوه كثيرة آه ويحتمل ارجاع الضمير الى كون فلك الافلاك
كذلك لكن بشرط ان يكون كون مجموع الافلاك عبارة عن كون
الفلك الاطلس جامعا لصفات الافلاك التاسعة واما
اتخاذه الاقطاب الذي ابداه المحقق مذهبا فلا يرتضيه

وبنافيه

ويبانيه لظواهر ما سيذكره بعد صفحة مع استلزام كثير من القواعد
ورسل الله اي مسائل التكوينية حيث انها متعلقة بالا
جسام متوجهة اليها بخلاف العقول لانها متوجهات الى
نشر اشراقها وجوده الى الله تعالى وصافات بين يديه صفا
غير ملتفتات لفت الاسافلات بل الى ذواتهم المفارقات
تسمية هذه الانوار من ثلثمائة وستين بحرا من بحار العلوم
هذه الانوار هي ثلثمائة وستون اسما من اسماء الله [illegible]
في حديث مشهور معتمد الرواة مروي عن ابي عبد الله ع
جعفر الصادق ع قال ان الله تبارك وتعالى خلق اسما بالحروف
غير مصوت وباللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه
غير موصوف وباللون غير مصبوغ منفي عنه الاقطار مبعد عنه
الحدود محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور فجعله
كلمة تامة على اربعة اجزاء معا ليس شيء منها قبل الآخر فاظهر
منها ثلثة لفاقة الخلق اليها وحجب واحد منها وهو الاسم
المكنون المخزون وهذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو
الله تبارك وتعالى وسخر لكل اسم من هذه الاسماء اربعة
اركان فذلك اثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلثين

اسما فلا منتو با الهما نوا الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق
البارئ المصور الحى القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم العليم الخبير
السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر العلى العظيم المقتدر
القادر السلام المؤمن المهيمن البارئ المنشئ البديع الرفيع
الجليل الكريم الرازق المحى المميت الباعث الوارث فهذه
الاسماء وما كان من الاسماء الحسنى حتى تم ثلثمائة وستون
اسما والحديث مذكور فى الكافى وقد شرحناه فى شرح
الاسماء المعروفة بالجوشن الكبير وكونها اخبارا باعتبار وجودها
وبهذه الحركة تتحرك الافلاك تحركا بالعرض وذلك
لقوة نفس الفلك الكلى واما حديث التشبيه بحركة السفينة
وحركة راكبها الى خلاف جهة حركتها فغير مستقيم لان ذلك فى
الحركة المستقيمة ولا يتم فى المستديرة اذ يتصور بل يتحقق حركة
الكرة المجوفة بالحركة المستديرة مع سكون ما فى جوفها وهذا
الفلك الكلى للطافته اسناد هذا الحكم وكذا قوله بعد سطور
ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية انما يتمشى على ما هو المشهور
بين القوم من القول بالفلك الاطلس لا على المحتمل الذى سبق
ذكره من كون الفلك الكلى مجموع الثمانية كما لا يخفى
هو فلك

هو فلك الكواكب ليس مراد القائل ان حقيقة جهنم ما حواه هذا
بل مراده ان حكم الحواس حتى البصر انما هو الى هناك فاذا ادرك
هذا وما حواه غير متدلية بالخروص دون ان يكون محالى اسمائه
وصفاته بل عما هى متشتتة متكثرة مضافة الوجود الى الجهات
والمواد صارت منشأ للورود على جهنم ولذا كان عدد ابوابها
عدد المشاعر الخمسة الظاهرة والاثنين الباطنين اعنى الحس
المشترك والوهم والانجم مخلوقة بالعرض للانوار والكرسى
وما حواه انوار الحق دق غير ان باخذه بلغنا الى الله منتا
الورود على الجنان وقد ثبت ان لكل العوالم الوجودية مراتب عليه
وانوار وجهه ولعل المراد من الكرسى آه اقول لكل حقيقة
رقيقة فى هذا العالم والاطلس رقيقة العرش فيكون فلك
الكواكب رقيقة الكرسى فى قوله تعالى وسع كرسيه السموات
والارض فانه مناسبة بالنفس الكلية بمعنى الاصل المحفوظ فى جميع
النفوس السماوية والارضية بما هو متوجه الى كليتها
جام حتى يوافق قوله تعالى وسع كل شىء رحمة وعلما وليس
سقف كرسيه من قبيل سقف كرة محيطة بكرة حتى
ينتهى الى سدرة المنتهى هى فلك الكواكب اذ قد ورد ان سدرة

المنتهى شجر فوق السماء السابعة وباطن السدرة وحقيقتها
هي البرزخية الكبرى التي ينتهي اليها سير الكمل واعمالهم وعلومهم
وهي نهاية المراتب الاسمائية التي لا تعلوها مرتبة وكما
يخرج من باب صورتها الى عالم الجنان الافعال كذلك يخرج من
باب حقيقتها الجنان الذات   وقدمه فيها اي في النار
حين تقول هل من مزيد نعم لا يشبع جوعان نار قدره الا
نوال الطفر   والى هذا المنتهى اي المنتهى الصوري فانه
منتهى اعمال الابدان وحركاتها ومقطع الاشارات
واما العلوم فانها من انوار النفس وهي تنتهي الى كل معنى
وصورة   فالعالم كله كرة كجوهرة والعالم الجسماني الذي
هو قشر العوالم جوهرة معرب كوهر مستديرة طبقاتها
الثلثة عشر كلها شفافة لطيفة سوى كرة الارض فكيف يكون
اللون والبوارق من الانوار الاسفهبدية السماوية والارضية
والاسفهبدية الانوار القاهرة ونور الانوار من ورائهم محيط
ونعم ما قيل باده خاک آلودتان مجنون کند صاف اگر باشد
ندانم چون کند   ومن افاضل المتاخرين من ذهب هو
المحقق الخضري   مرجعها الامكان الذاتي فيطلق الامكان
ويراد به

ويراد به الوقوعي وهو ان لا يلزم من فرض وقوعه شيء محال
ويفرق عن الذاتي في عدم العقل الاول لانه ممكن ذاتي وهو
واضح وليس بوقوعي اذ يلزم من فرض وقوعه عدمه هو عدم الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا اذا عرفت هذا فان حمل الصحيح على الامكان
الذاتي لزم المحذور كما اشار اليه فكيف اذا حمل
على الوقوعي ورعاية بعض المتكلمين وعامة ونحاورغن
الامكان الوقوعي الى نفس الوقوع في قدرة الله تعالى وقال
لابد من وقوع الترك في اوقات غير متناهية والكل
صح عند المحققين   وهذا اتم انحاء القدرة ومن هذا يعلم ان قول
المتكلمين ان الله تعالى قادر مختار خلافا للحكماء مقلوب عليهم
لقولهم بالقصد فان القدرة والاختيار الحقيقيين ما هو
خال عن شائبة الجبر الذي في الطبائع والفاعلين بالقصد
المتعلقة بالوجود واما الرضا والابتهاج المتعلقان بذاته
فمن حيث ذاته بالطريق الاولى ونعم ما قال المعلم الثاني يجب
ان يكون في الارادة ارادة بالذات حتى يكون في غيره لا بالذات
وقد ذهب جمهور المتكلمين الى ان يكون العالم اه اقول من
كان عنده مناط الحاجة الى العلة هو الحدوث او الامكان

الحدوث شرطا او شطرا كيف يجوز ذلك واراء المتكلمين في المناط
تدور على هذه لا بهذا الدليل اي لا بانه لو كان علة ومعلول
ازليين لزم قدم العالم بل بانه لو كان كذلك لم يكن المؤثر قادرا
مختارا وفي المحاكمات اي لا بانه لو كان علة ازلي يستحيل ان
يكون مفتقرا الى المؤثر بل بما ذكره انا العلية منافية على
الوجود وعدم التخلف وهما عندهم يعاد ما ان القدرة والاختيار
ولذا بعضهم يجوزون التخلف وبعضهم يجوزون الوقوع مع
التسوية او مع الاولوية اذ الوجوب يؤدي الى الايجاب
عندهم فيجوز اللاوقوع بدل الوقوع مع تحقق سبب الوقوع
ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ان قلت فكيف قال
لا خلاف في القدرة والعالم عندهم قديم بالزمان كما قال
المحقق قلت مقصود الرازي ابداء التهافت في كلامهم
فانهم وان قالوا بالقدرة لكن لم يقولوا بلازمه وهو حدوث
العالم والقدرة بزعمه ملزوم الحدوث لان مبتنى الا
الاحوال آه فان اراد نفي العلة والمعلول الازليين بين
الواجب ومعلوله فكذلك بل ان لم يتعدد الا عندهم معللة
بذاته كالعالمية والقادرية ونحوهما وان اراد نفي العلة والمعلول
الازليين

الازليين مطلقا فكذلك بل ان اختلاف الجهات التاثيرية
في الازل عندهم انما هو بالاحوال وذلك في علومهم
الطبيعية لانه يحث عن العالم المشتمل على الاجسام ومحلها
المادية بخلاف علمهم الثاني لانه يبحث عن الواجب الوجود السبالدد
بان فعله كذا مبعوث الى ولم يذهبوا انهم الى انه ليس
بقادر مختار لانهم علموا ان فعل المختار يمكن ان يكون دائما
وفعل الموجب قد يكون غير دائم لتوقفه على شرط او رفع مانع كما
في النار في احراق الحطب الرطب ثم كيف لا يكون مختارا
وهو عين الاختيار القائم بذاته عندهم كما نقلا عن المعلم الثاني
انه لا بد ان يكون في الاختيار اختيار بالذات ام كيف لا يكون
مختارا عندهم والاختيار الحقيقي الغير المقهور للداعي الزائد منحصر
في جنابه كما اتى في الفصل التالي ام كيف لا يكون مختارا وعندهم
محققيهم كل موجود حتى الجمادات مختار عالم شاعر بمريد
اياه مسبح له ولان كل موجود له حظ من ظهور ذلك المختار
فحاشاهم من هذا البهتان وعلا ساحة مجدهم من نيل خطوات
هؤلاء العميان لان افاعيلها وحركاتها تستند اليه اي لا
جبرية كالقول الاشعري فان هذا توحيد الافعال المنوط بتوحيد

الذات لا كتوحيده الافعالى ايضا المغرى عن التوحيد الذاتى
الخاصى وان كان مع التوحيد الذاتى العامى   فى حالة واحدة
قد اشار بهذا الى دفع ما عسى ان يتوهم ان فى الحركات الطبيعية
ايضا يلزم الشئ وتقتضيه شيئا والوضع الذى يطلب به
منه فان وصول الحجر عند الهبوط الى الحدود التى تلى المبدء
مطلوب لطبيعته وهو بعينه مهروب عنه وحاصل الدفع ان
فى الحركة الوضعية الطلب للكل وضع بعين الهرب منه فان
الانفكاك فيها الى من نقطة بعينه والهرب منها عين الانتقال
اليها بعينها والطلب لها بخصوصها   عند المعتزلة اه الكلام
كان فى القدرة وكلام الشيخ فى الاختيار والمال واحد لان
الاختيار هو كون الفعل مسبوقا بالمبادى الاربعة من العلم
والمشية والارادة والقدرة وكانه مركب اعتبارى منها
فاذا كان الاختيار بالداعى استلزم كون القدرة مؤثرة
بالداعى لان الداعى شعبة من نفس العلم لانه بينا هو التصديق
بفائدة الفعل وان كان المشية والارادة بالداعى كان تاثير
القدرة بالداعى لتقدمهما على القدرة واعتبار المشية فى
تعريف القدرة والفرق بين المشية والارادة ان المشية
بالنسبة

بالنسبة الى ماهية المقدور والارادة بالنسبة الى وجوده او ان
المشية هى العزم الكلى المتعلق بالفعل والارادة هى العزم الجزئى
فانا ايضا قادرون على المشية اى لنا القوة والتمكن
على المشية فقد اطلق الشيخ القدرة هنا مجازا لا حقيقة لان القدرة
كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل او كونه بحيث
ان شاء شاء وان لم يشأ لم يشأ فان المشية صفة والقدرة
انما هى على الفعل والترك لو كانت مشيتنا بقدرتنا كانت ارادة
مشيتنا بمشيتنا وهكذا كما سياتى ذكره   فلم يكن تلك الا
قصدا اى طلبا للفعل بسبب داع زائد بل هو نعم فاعل بالعناية
لان القصد الى الشئ يمتنع بقاؤه لان الطلب بالداعى
اذا تادى الى المطلوب انقطع   من ذاته فالارادة
هى العلم العنائى   يكون لا محة كانه لان علمه فعلى
وهو عين مناف لكونه مرضيا به مرادا محبوبا بالعرض لذاته ثم
كيف يكون منافيا والمطلوب ملائم لعلمه   وهى تنافى تفسيره
القدرة بصحة الفعل والترك لانه اذا كانت مشيته تعالى
وجوبية ازلية لم يتخلف عنها الايجاد والمشية معتبرة فى
القدرة ولذلك قد يتكلم فى القدرة وقد يتكلم فى الارادة

والحاصل ان لعدم معرفة الارادة الوجوبية وانها عين العلم
الفعلي الوجوبي الذي هو عين ذاته تعلم انها عكس
الصحة والامكان في تعريف قدرة الله تعالى والمتكلمون القائلون بالوجوب
وان قالوا الامكان بالنظر الى الذات والوجوب بالنظر
الى اعتبار الارادة لكن لما كانت الصفات عين الذات
كان اعتبار الارادة وغيرها واحدا ان يقع منه الا مشيئة
وقتا ما اوضح آه فعلى الاول كانت الصحة المعتبرة في القدرة
عندهم محمولة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل
عن القادر انفكاكا زمانيا وعلى الثاني كانت محمولة على الا
مكان الذاتي وهو ليس يريد ان ينفي الامكان عن ايجاده
تعم تقسيمه وانه لا يعتبر في تقديره الا تلك الشرطية
المذكورة وقد تقرر في موضعه ان الشرطية تتالف من
صادقين ومن كاذبين ومن صادق وكاذب ودخول
ادوات الشرط فيما فيه باعتبار مفهوم المدخول وعنوانه
من تقضي عن لزوم جهة الكاذبة وتدقيق ان الامكان
هنا انما هو الامكان بالقياس الى الغير ومعناه هنا عدم
اقتضاء ذات الفاعل شيئا منهما لا الامكان الذاتي وهذا

مردود بان الامكان بالقياس انما يصح في اشياء لا علاقة لزومية
بينها كامر وهذا من سخيف القول فان ما ذكره آه والقدرة
عندهم الواجب تعالى والصحة صفة المعلوم وكيف يصح تعريف
صفته تعالى بصفة معلوله والمعروف والمعرف لا يكونان متباينين
وان ترجح ارادة على ارادة من دون مرجح اي هذا يلزم
عليهم لانه لازم قولهم فانهم حيث قالوا بجواز الترجيح من غير مرجح
دون الترجح بلا مرجح والا لانسد باب اثبات الصانع الزموا
بالثاني بانه اذا كان المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر بمحض
ارادته نقلنا الكلام الى نفس الارادتين المتساويتين وتعلقهما
اخرى الى نفس الترجيحين فان استند ترجيح احدهما الى مجرد
ارادة اخرى او ترجيح آخر وهكذا لزم التسلسل والا فقد ترجح احد
المتساويين على الآخر بلا سبب فنفي الترجح الفاعلي مستلزم لنفي
الترجح الفاعلي ففي هذا شدة النكر والتعيير عليهم تفريعا لا
ويجوز عنده تخلف النتيجة لان ترتبها عليه بمحض جري عادة الله
تعالى على مذهب الاشعري ولا لزوم عقلي بينهما كما على مذهب
غيره فان القياس عند الحكيم علة معدة للنتيجة وعند المعتزلة
مولد لها كقوله في سائر الافعال التوليدية وكلاهما قائل بالعلية.

والمعلولية والوجوب واللزوم يستحيل فرض وتوعد اولونو عد
وكيف يكون الطرفان طرفا واحدا والواقع بين اللاشئ شيئا
وان كان مع الاولوية ولم يسد جميع انحاء العدم مثلا بل قولهم
بالوقوع مجرد اللفظ فان حينئذ الوجود كاشف عن الوجوب و حينئذ
العدم عن الامتناع فاذا لم يكن وجوب لم يكن وجود واذا لم يكن
امتناع لم يكن عدم وقد قررت المسئلة في العزّ الادب وقد كتبت
هنالك ما يوضحها انتهى فقطع النسبة الامكانية اى الامكان
بمعنى سلب الضرورتين لا بمعنى تساوى الطرفين اذ المفروض
راجحية احدهما ومرجوحية الاخر وحاصل كلامه انه هيهنا تحقيق
ان مناط الحاجة الى العلة هو الامكان لعلم انه مادام الامكان
باقيا فالحاجة الى العلة باقية بعد ولم ينسد بغرض السبب الاولوى
مع العدم وان ذهب سلسلة الاسباب الكذائية الغير المتناهية
في انحاء كلا ولوية الاولى اه فانها المفهوم جهة من الجهات
فلو ان الجهات الممكنة لم يكن الوقوع فيها واجبا بل اولى من
اللاوقوع كان مفهوم الاولوية على هذا المذهب لم يصر وقوعها
واجبا بل اولى يجوز لا وقوعها ولو مرجوحا كيف وقعت وكان
ان الممكنات الغير المتناهية في حكم ممكن واحد في جواز طريان
العدم

العدم كل الاولويات الغير المتناهية في حكم الاولوية الاولى
في جواز لا وقوعها فلم يسد جميع انحاء عدم الشئ لم يوجد و
ولم يتحقق عند العقل حمل موجود فبزغ نور الحق اى ظهر انه
لابد من الوجوب الذي هو نور الحق وهو وجه الذي
اينما تولوا فثم وجه الله ولو وجد الشئ بمجرد الامكان بمعنى
تساوى الطرفين او بمعنى جوازهما على تقدير القول بالاولوية
قابس النور وانى الحاضر الوجه سوى غسق الامكان وظلمة
الاولوية الغير البالغة نصاب الوجود فيلزم عدم صدق اينما
تولوا فثم وجه الجهات الامكانية وذلك خلاف ما نطق في
الكتاب الحكيم الالهى اعلم ان نسبة الارادة الواحدة اه
وذلك لان الارادة فينا هى الشوق الاكيد الشديد الموافق
للمراد وهى الجزء الاخير من العلة التامة ولا يمكن التراد عن التخلف
عنه والمتكلم ايضا يقول لابد ان يؤدى الشوق الى الجزم تبان
بالفعل ثم الى العزم ثم الى القصد اذا العزم قد ينفسخ ثم القصد
لا يتخلف عنه الفعل فتقوم الارادة المتشخصة بالمراد المتشخص
وهو من مشخصاتها والارادة المطلقة لا وجود لها اذ الشئ
ما لم يتشخص لم يوجد لا ينافى قولنا اه حاصله ان ارادته تعم

ليس وحدته عددية محدودة بل انها وحدة حقة حقيقية تتعلق بالوجود
المنبسط الذي له وحدة حقة ظلية كما انها الفهم سببية الفعلية المتعلقة
بكل وجود وجود هي الارادة بالذات وهي الوجود لا الارادة
بالعرض وهي المهية وبحث هذا امر عظيم لاهله اذ نعلم
منه سر ان العشق وان العاشق والمعشوق من مصدر واحد
وان الارادة متحدة مع المراد اتحاد الوجود مع الموجود فتلك
الارادة السارية اذا اضيفت الى العالي كانت عشق العالي
للسافل واذا اضيفت الى المهيات كانت عشق السافل
للعالي قدماء المعتزلة دون متاخريهم القائلين بان الشيء
ما لم يجب لم يوجد ومن يجري مجرى قدماء المعتزلة وهم الا
شاعرة القائلون بالتخصيص ولكن جعلوا المخصص الاولوي غير
مباين للفاعل اذ عندهم نفس الارادة الجزافية تعالى الله عما يقولون
هي المرجحة وقد اشار الى ذلك بقوله كما اشار الى شمول
المخصص الوجوب لذات الوقت والمصلحة العائدة الى العالم
المؤدية الى التعطيل الملية بحسب الماضي الى كفر اليهود
اذ قالت اليهود يد الله مغلولة والسلم دعا عليهم فقال
غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء
ومن اسمائه

ومن اسمائه تعالى باسط اليدين بالرحمة وباسط اليدين بالعطية
اي بيد الجمالية وبيد الجلالية والتادية الى التجسم والتركب لا
يستلزمها الاستعداد والقوة الواقعية وحاملها المادة والمادة
محتاجة الى الصورة والمركب منهما هو الجسم من ان طبيعة
الامكان آه فاذا لم ينضم الى المرجح الوجوبي كان بمنزلة ان لم
يقع الشيء بمجرد الامكان فان كان بلا تخصيص اصلا كان بمنزلة
ان لم يقع بمجرد الامكان بمعنى التساوي وعلو لكان مع التخصيص
بالمخصص الاولوي كان بمنزلة ان لم يقع بمجرد الامكان بمعنى جواز
الطرفين والوقوع بمجرد الامكان كالوقوع بالاتفاق وهو باطل
محض اسماء المعلمة العالية كلها اسماء التفصيلية تقتضي ان يتعرض
لمذهب الكعبي الخ وليس منه اثر ولعله سقط من نسخة الاصل
ففي ذلك مغالطة بيانها ما ذكره في ذيل قوله فاعلم والفهم
كلها تقبل وجودها ظل وجوده ومهياتها صور اسمائه واسماؤه
كلها حسنى وهي مجعولة بلا مجعولية الاسمى وكذا صورها اللازمة
لها في المرتبة الواحدية ومن هنا ما في الكلام الالهي يهدي
من يشاء ويضل من يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء ونحو
ذلك وما في القدسي من القبضتين احدهما للنار ولا ابالي

ولا احتر عا المجنيز ولا ابالي ونى شرح الاسماء ولاسيما عند شرح
يا من ليس ولا يشغل حر يتشبه ما يتعلق بالمقام بمعنى سبب
فعله هذا الفعل بمعنى المفعول بخلاف الاول فانه بمعنى
الايجاد صفته له لا يسبقنا احد من الحكماء الاسلام
واما اساطين الحكمة فهم قد وصلوا اليه كما نقل الشهرستاني
انهم عنهم القول بالحدوث ثم ان بناء ما حققه س على الحركة
الجوهرية التى الاعتقاد بها من خصايصه من بين حكماء الاسلام
وكونه تحير ش ايضا لكونه جامعا بين حدوث عالم الطبايع
وسيلانه وبين عدم انقطاع فيض الله وعدم نفاده كما انه قال القول
بالحدوث المستلزم لاثبات جوده تم اغبر الكريم نفعه والحدوث
الدهرى القائل به استاده اعنى السيد المحقق الداماد اعلى الله
مقامه فى فراديس الجنان انهم مذهب فحل وراى جزل
جامع بين الامرين موفق بين الحسنيين بلبه السيد فى كتبه
ولسطه فى القبسات مزيد بسط وبلبه انا فى شرح الاسماء
وشرح منظومتى بتلخيص ما من ش فليتطر الا ان مراد المص
اعنى الحدوث الزمانى اطبق عما ورد فى الشرايع الالهية
كان الصدور العالم ممتنعا بالذات آه فلزوم الوجوب الذاتى
العالم

للعالم فوق محذور قدمه ان قلت من اين لزم الامتناع الذاتى
فى اللاصدور والوجوب الذاتى فى الصدور وهما بالقدرة
الازلية كذلك فلا ينافى الامكان بان معروض ما بالغير منهما ممكن
قلت ادعاء الامتناع الذاتى باعتبار ان اللاصدور مستلزم
لعدم القدرة الازلية وعدمها مح بالذات ومستلزم المح بالذات
مح بالذات وبوجه اخر بحذف الاستلزام ونقول صحة الصدور
تعريف القدرة والطلبنا الصحة وجوب القدرة وجوب
الصدور والقدم ماهو الممكن بالذات المعروض لما بالغير عدم
العالم ووجوده وكلام مورد التشنيع فى الصدور واللاصدور
المتعلقين بوجوده واين هذا من ذينك كما سيقوله السيد
نفس الساجد هو السيد المحقق الداماد س فى القبسات
فاذن امكان وجود العالم فى نفسه لا يخفى ان الوجوب
المذكور فى التشنيع هو الوجوب الذاتى فاذا كان صدور
العالم واجبا بالذات تعدد الواجب بالذات وهو مح وليس
هذا الوجوب وجوب الذات المتعالية جل اسمه لانه فى
موضع مضاف معقول بالقياس كما ينادى به عبارته س و
وذاته تعالى ليس كذلك اللهم الا ان فى مراده س انه واجب

بوجوبه كما فرق المص سابقا بين الواجب بوجوبه تم
وبين الواجب بالايجاب تم اول هذا هو الوجوب بالقياس
مانه تم كما انه الواجب بالذات كل الواجب بالقياس الى
مجموع العالم كان المجموع بل الصادر الاول واجبا بالقياس
اليه تم ولوجه اخر نقول في الجواب عن اصل التشهير ان
الصدور له طرفان فبالاضافة الاشراقية الى الواجب نفس
واجب لان واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات
وبالاضافة الى العالم ممكن بالذات لانه من هذه الجهة حال
العالم وهو بمنزلة صدوره بل هو بمنزلة انشاؤه وايجاده
من جانب الحق تم وقد بيننا فيما كتبنا على السفر الاول
ايجاد الوجود الحقيقي اعنى الفيض المقدس المنبسط على كل
بحسبه والايجاد الحقيقي لا بالمعنى المصدري تم ان السيد
وان كان قائلا باصالة الوجود كان للمعنى نفسية ويفرق وجود
المعنى نفسه عن وجوده لما علمه الا ان الكلام في نفس صوله
المقدسة عن الكثرة قبل الذات هي كثرة الاجزاء العقلية
والخارجية المتقدمة على المركب والكثرة مع الذات كثرة
الماهية والانية والوجود والتشخص والوحدة والكثرة بعد
الذات

الذات كثرة الصفات كما زعمها الاشاعرة والقيم كثرة الاجزاء
المقدارية كما توهمها الحنابلة ثم نسبة ذاته بمنزلة تعريض له
بالجفن الخضري حيث صح الصحة في القدرة بالنظر الى
ذاته بذاته والوجوب بالنظر الى ذاته مع الارادة
تلك اوله واما جوابه الثاني فهو مذكور في كتابه ولم يذكره
المص اقتصارا على نقل موضع الحاجة والحق ما قاله بعضهم
لا سيما بالماثورات عن ائمتنا الطاهرين ع والحق في معنى الشئ
الامر بين الامرين ان التاثير والايجاد باعطاء الوجود اد
ما لم يوجد لم يوجد والوجود مطلقا في الاسباب والمسببات
له اضافة الى الحق تم شانه بما هو ساقط الاضافة عن الماهيات
كما قال العرفاء الشامخون التوحيد اسقاط الاضافات فبهذا
النظر اثار الوجود اثر وجود الحق تم ولا مؤثر في الوجود
الا الله وله اضافة الى الماهيات ايضا لان الماهيات موجودة
والكليات الطبيعية متحققة وان كان الوجود واسطة في
العروض لها وبهذا النظر لها اثار كما ان لها وجودات فاذا نظر
الى اضافة الوجود اضافة وجوبية الى الله تم حكم بالتنزيه اى
توحيده سبحانه بتوحيد الافعال وتوحيد الذات والصفات

لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الافعال باعتقاده ولكن
خلوا عن توحيد الذات فان الاثر يعرف صاحبه ولتبقى اثره
واذا نظر الى اضافة الوجود الى المهيات اضافة امكانيه حكم
بالاختيار والعارف ذو العينين لا يهمل شيئا من الجانبين
ويمكن ان ننزل الاسباب الاول والقريبة في كلام
المحقق الطوسي رح على ما ذكرنا ويمكن قلب البيان مع حفظ
البنيان بان يقال اذا نظر الى اضافة الوجود الى الله وان
الملك له حكم بالاختيار لان الكل مظاهر القادر المختار ظهوره
فانيه في ظهور الظاهر واذا نظر الى اضافته الى الاشياء
حكم بالتسخير لان الخلق لا بد لهم من خالق وهو الله اللازم
لهم وهو القاهر فوق عباده وهو البيان الاول اظهر والثاني
ادق لزم ما يلزم ههنا من الجبر والتسخير بالدواعي
الزائده كما مر ان المختارين من الممكنات مضطرون في
صورة مختارين لاجل التسخير بالدواعي من غير امكان بعض
اي حرفا بحرف من غير تفاوت في المعنى والحاصل ان النقض
عليه لا يمكن فلا يتصور هناك اختيار اي كما خيلناه مؤخر
تقوما والجوهر المتعلق بتلك المعاني اعنى النفس محصله

تلك

تلك المعاني التي حيثية ذواتها حيثية قوام الشيء وجوهره
وليس متعلقا بالمحصلة لان النفس ليست معطية القوام
وكذا كل فصل يقسم للجنس لا مقوم والحاصل ان شيئية
الشيء بصورته وفصله الاخير وباقي المقومات كالفروع
فهو جامع للكل بالقدرة بنحو البسط واعلى نوعا هو فصل معطى
النفس ونقيض التحصل على قوام الاجناس الالهيا مقدم لكن انه عالم
اشارة الى اعتبار العلم والشعور في القدرة والارادة لا غير
وانه واجب الفيضان اشارة الى ان الوقوع منه انما هو
على سبيل الوجوب لا الامكان والاولوية وان الوجوب لا
ينافي القدرة والاختيار وعالم بان هذه العالمية اشارة
الى ان علمه فعلي فيكون بارادة موجبة على الترتيب دفع لما
يتوهم ان علمه اذا كان علة فيلزم ان يقع الكل دفعة اي معا
بل انه مناسب له اشارة الى اعتبار الملائمة في الفعل
للفاعل في الارادة وذلك لان العلم ملائم لعلته لا على سبيل
ما كما فينا لان لان الرضا يحصل فينا بعد اعتقاد النفع والا
ختيار فينا بعد الرضا والالتذاذ بما فوقها اي بالجي الخفي
فيفيض الاشياء في نفسها اي ما ذنه البدنيه ولذا تشبه

الى هنا مقدم

بالبارو ق الغاذية بارياك المولوى چون تعلى بافت
نان با بوالبشر نان مرده زنده گشت وناصبر موم و هيزم
چون بدلّى تا شد ذات للمان شان انوار شد   فصل
فی تقسیم الاراده جعل بحث الاراده مع طول ذيله معنونا
بالفصل وعقد الموقف للحيوة وللسمع والبصر كاسباغ
مع قلة ابحاثها غريب ولعله وقع هكذا من النساخ
المنقدين وما هو صورة اخيرة كمفيدة الوجوب ذا المواد اللهة
وتعليلاتها من حيث كونها كالفاعل لها ومتمم لها ومكمل من حيث
كونها غاية لها وما هو صورة لو عتبر للنوع مبدء لها ثاره
فلكونها ما كاملا يترتب عليه من الآثار جميع ما يترتب على
المبادى السابقة ولا انطواء الكل فيه كانت المقومات والمبادى
السابقة كالشرايط والمصححات لحصوله كما مر في السفر
الاول   ومنى كلا مجار كما نطق الكتاب الالهى بتسبيحها
والتسبيح هو التنزيه عن النقص وهذا موقوف على الشعور
ولو بسيطا بكمال المسبح له والعشق بجماله والقدرة على ما به
يتوصل الى ذلك وقد مر مرارا ارجاع حقائق كل الصفات
الكمالية الى حقيقة الوجود وسيرجع الى ارجاع الاراده
بعد ورقه

بعد ورقة   ولكن تعسر العلم بمهية الكلية لا ينافي اذا عسر العلم
بمهيتها الكلية عسر العلم بمعرفة جزئياتها ايضا لان الجزئى نفس المهية
المعروضة المتشخصة لانا نقول معرفة كونه جزئيا للمهية بتيسير
بمعرفة مطلب ما الشارحة لها لكونه مقدما على المطالب الاخر
وبوجه اخر ما هو وجدانى وجودها وتحققها وما احتاج الى
التعريف مهياتها كما ان النفس معلومة حضورا وان كان للعلم
الحضورى بها ايضا مراتب ولكن معرفة مهيتها ولا اقل جنسها
الاعلى هل هو الجوهر او غيره عسرة ولذا اختلف فيه
لانه كالوجود لا مهية له ان قلت اذا لم يكن له مهية تعذر العلم
بمهية الكلية لا انه متعسر قلت المراد انه لا تعسر العلم بمفهومه
الكلي او المراد بالمهية ما به الشىء هو هو ثم انه اذا كانت هذه
الصفات راجعة الى الوجود كان تعسر التعريف لانه الاعرف
منه وان خفائه من فرط الظهور   ولا شك ان ادراك جزئيات
كل منها فلا شك ان العلم التصوري والعلم التصديقي والميل
والشوق غلط من فسر الاراده التى مرتبة منها هى الشوق
المتاكد باعتقاد النفع وهو الداعى حقيقة وكذا من فسرها بالميل
التابع وغيره   بانها صفة مخصصة فانهم لما تمسكوا بالامثلة

الجزئية من تقدحي العطشان وغيره فالاول المخصص والمرجح للارادة
وقد عرفت الزامهم بطلب المخصص لهذه الارادة على تلك الارادة
ولان العلم بالوقوع يتبع الوقوع ولا شئ من الارادة يتبع
الوقوع يُنتج المطلوب الثاني   ولما انها مغايرة لما كانت
الصفات الثبوتية عندهم هذه السبع كما عُرِف الاسماء عند الزملاء
كما اكتفى ببيان مغايرة الارادة للثلاث   فقد وقع لا يخفى
ان اثباتنا المغايرة لم يكن موقوفا على العموم والكلية ولا الظهران
في العلم من المبادي البعيدة والارادة من المبادي القريبة
ومن ذهب اكثر المعتزلة واختاره المحقق الطوسي
في التجريد   فسروا الارادة باعتقاد النفع فيها ان الارادة انما
من القوة النزوعية والاعتقاد من المدركة فاين احدهما من الاخر
وايضا اعتقاد النفع هو الداعي   وفرقهم بالفاء والراء المهملة والقاف
والسين المهملة كالفرقعة نقض الاصابع بحيث يظهر منها صوت ثم
عدم الشوق في الافعال العادية ثم ان الجري على مقتضى العادة
لذيذ وخلافها ممل وانها مسبوقة بقصد وشوق وتخيل لها ولكن
لسرعة زوالها ربما يتوهم عدمها وفرق بين عدم التخيل وبين
عدم لقائه لسرعة زوالها وبين العلم والعلم بالعلم وكذا فرق بين
عدم

عدم الشوق وبين عدم ادراكه لاستدامته كسوء المزاج المتفق
وسوء المزاج المختلف فان الاول غير مدرك لصاحبه بخلاف
الثاني   وقد يتحقق الشوق المتأكد ولا يوجد الفعل هذا ممنوع
اذ المراد بالشوق المتأكد ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل
كالجزء الاخير من العلة التامة وهو المسمى عند المحققين قصدا فان
الشوق المفسر بتوقان النفس الى تحصيل شئ بصيرا وعزما
وهو توطين النفس على احد الامرين بعد ما تعتريه التردد فيهما العزم
تنتهي بصرفها ويزول التردد بالكلية لكن قد لا يقارنه
الفعل بل هو جزم بانه سيقصد الفعل وربما يزول ذلك العزم
والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او وجود مانع له واما القصد
للفعل فهو مقارن له ولا يتخلف الفعل عنه   فلان الشوق قد
يتعلق بالضدين هذه الصغرى ثم لان الشوق القائم يتعدد بتعدد
المشتاق اليه ويتضاد بتضاده كما مر في تعدد الارادة
حتى قيل ان ارادة احد الضدين اه القائل به هو الشيخ الاشعري
واتباعه وهو غير صحيح لان شرط ارادة الشئ او كراهته الشعور
به وقد يراد الشئ او يكره من غير شعور بضده فارادة الشئ
لا تستلزم كراهة ضده المشعور به وبالجملة المسئلة معركة

للآراء مدونة في علم الكلام ونقلت الى اصول الفقه ايضا وليس
هذا موضع تحقيقها ولا نعلم ضدا ان لم يشوقنا اليه اولا بل نعلم
ضدا انه لم يشوقنا عقليا اليه وان لم يكن له شوق حسي ذوقي اليه
بل كراهة ذوقية ولذا عكسنا ان نقلب دليله ونقول انا نعلم ضد
انه كاره له والحاصل انه في الدواء الجيد الطعم شوقان والى
البشع شوق واحد عقلي وكون بعضها جزا لحصان هذه
الفقرات وفي قوله والوجود في كل شيء محبوب لذلك لم يكتف
في التنظير بعنوان الارادة بعنوان الوجود بل اضاف الى الوجود
عنوان الخير واللذة ليكون انسب واوفق ويكون تنظير الارادات
بالمرادات بل مراتب هذه بعينها مراتب تلك والوجود الطبيعي
كانه محبوب كل محب اذ له شعور بسيطا فكما انه الارادة
بمعنى المرادية كل ارادة بمعنى المريدية والحاصل انه كما ان الارادة
بمعنى المرادية والعشق بمعنى المعشوقية ساريتان في جميع الاشياء
كذلك الارادة بمعنى المريدية والعشق بمعنى العاشقية سارية
سر عشق در اعيان على الدوام كالبدر في الدجية والشمس في
الغمام هذا فيما لا يزال واما في الازل فكما قال صاحب المطلع
المذكور في موضع اخر در ان خلوت كه هستی بی نشان بود بكنج

بیتی

١٤٨

بیتی عالم نهان بود وجودی بود از نقش دوئی دور ز گفت
کوی ما ئی و توئی دور وجودی مطلق از قید مظاهر بنور خود
بر خویش ظاهر دلارا شاهدی در حجله غیب مبرا دامنش
از تهمت عیب نه با آینه رویش در میانه نه زلفش را
کشیده دست شانه صبا از طره اش بگسسته تاری ندیده
چشمش از سرمه غباری نوای دلبری با خویش می‌ساخت
قمار عاشقی با خویش می‌باخت الى هنا تم ما غرضنا من نقله
فى بيان العشق فى مقام الخفاء المعبر عنه فى القدسي بقوله تعم
كنت كنزا مخفيا ثم ترنم عندليب قلمه ببيان العشق فى مقام
الظهور المشار اليه بقوله فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق
لكى اعرف من اراد فلينظر الى مقالته نعم ما نظم وجد امانيهم
كما ان الصور الجرمية عندنا احدى مراتب العلم اى
العلم المطلق لا علم البارى حتى ينافى ما سبق فالصور الجرمية
عالمة ومعلومة لانفسها بربها كما قال تعم وان من شيء الا يسبح
بحمده فان التسبيح فرع الشعور بالمسبح له ان قلت التجرد
شرط فى العالم مطلقا سواء كان فى العلم الحصولى او فى الحضوري
قلت الاشتراط فى العلم التركيبي لا فى العلم البسيطي

كالعقل العملي واما العقل النظري فهو من مقام ذاته
وايضا الكلام في مبادي العقل والنظري اجل من ان يتعلق بذاته
بالفعل لتجرده التام وسعته واستواء نسبته الى جميع الافعال
وعدم التخصص من قبله كالتدابير الطبيعية ان قلت هذه
الافعال ليست عن شعور وارادة فضلا عن العلمية فانها
صادرة عن القوى والطبايع قلت هذه القوى التي عمال
للنفس بل درجات فاعلية والنفس عين الشعور والمشيئة
وان شئ ما ينبعث الميل والارادة الفعلية عن مجرد علمه وقدرته
وارادته الذاتية كما ناقش في مواضع اخر لكان اولى
والمتخيلة من حيث استعمال الوهم اياها في تركيب التمثيل واما
العقل النظري فهو من مقام الصور الوهمية واما من حيث استعماله
اياها في تركيب الصور الخيالية فمعدودة من الملكوت الاسفل
ثم وقوع حديث التطبيق في البين لبيان انه كما ان الفيض
المار على تلك الوسائط الى الادنى امر واحد في الانسان
الكبير ويكتسب في كل موطن حكم كذلك الارادة شئ واحد يمر على
مراتب النفس حتى يصرف النزل مثل الارخاء والجذب
الذي في العضلات كالميل الطبيعي المنبعث من الطبايع المحركة

فتلك

فتلك الارادة شئ واحد سار في الجميع وفي كل بحسبه
كالارواح الدخانية في التعبير بالدخانية مع ان المشهور الروح البخاري
وقد مر انفا اشارة الى تطبيقهما من هذه الجهة ايضا كما ورد في
القران والتورية وغيرهما ان السماء دخان ووجه ان السماء
بمنزلة الروح الدخاني في بدن الانسان الكبير او ان سماء
الانسان الصغير وهو روحه البخاري دخان ثم ان المراد بلطيفها
الارواح الثلثة اعني الروح النفساني الدماغي والروح الحيواني
القلبي والروح الطبيعي الكبدي والمجاري للاول الاعصاب
وللثاني الشرايين وللثالث الاوردة فالاول اعني الروح
الدماغي اشرف والطف من القلبي وهو من الكبدي ثم
الروح الدماغي ما في مؤخره اشرف مما في وسطه اشرف
مما في مقدمه وكذا ما في مؤخر المقدم مما في مقدمه وقس عليه
داخلة في قضاء الله ثم بالعرض وهي مرضية لها كلها
هذا لا ينحسم به مادة الشبهة اذ تقريرها هكذا علم الله تعالى
يتعلق بكل شئ بالذات وارادته لا تتعلق بكل شئ بالذات
والجواب ان الشرور بما هي شرور بالجعل التأليفي الصناعي
كما لا تتعلق بها الارادة كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها اعداما وهذا

لا ينافي تعلقها بالذات بها بما هي شرور بالجعل الاولي الذاتي فقط
وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه من ان اختلاف
الانواع الابداعية ذاتية لبطلان الجعل التركيبي ومن تصحيح
ربط الحوادث اليومية بالقديم بسبب الحركة الوضعية الفلكية
ان الاوقات لما تساوت في الحقيقة اه فيه انها وان
تساوت في الحقيقة الا انها مختلفة بالهوية فيجوز الترجيح والتخصيص
بسبب ذلك فاما انه اراد خلقه ازلا وابدا اي ما انه اراد
خلق ذلك الوقت لا في وقت لقرينة ما بعده وليس المراد
ما هو ظاهره حتى ينافي فرض عدم وجوده في الازل وحدوثه
بعد ان لم يكن وح فالتسلسل اجتماعي لا تعاقبي حتى يمنع بطلانه على
مذهب الحكماء وجزئيات اجزائه فيه اشارة لطيفة
الى ان العالم بالنظام الجملي وهو الانسان الكبير شخص واحد
انما لا شخاص والجزئيات لهيات اجزائه كالانسان
والفرس وغيرهما والحاصل ان الموجب المقابل للمختار اي
لا الموجب بمعنى المحكوم عليه بايجاب فعله لان فعله اوجب هو حيث
فوجد وقوله ما يجب عليه الفعل يرد على ظاهره ان المتكلمين انما نزهوه
عن الايجاب محققوهم كما قالوا بالوجوب عنه قالوا بالوجوب
عليه

١٥٠
عليه كوجوب اللطف عليه تعم والباري ليس موجبا اللهم الا
ان تي معنى قوله ما يجب عليه الفعل اي من قاهر كما هو مقتضى
كلمة على فيكون موجبا بفتح الجيم كالطبايع لا بما يجب عنه الفعل
بقدرته واختياره بمقتضى مقدمة الشيء ما لم يجب لم يوجد فيكون
موجبا بكسر الجيم والحكماء اطلقوا عليه تعم لفظ الموجب بالكسر
وللمجانسة اللفظية نسب اليهم اطلاق الموجب بالفتح حاشاهم
عن ذلك فانه سبحانه لما علم ازلا سلسلة الوجود اه والحاصل
ان الازمنة والزمانيات والامكنة والمكانيات بالنسبة
الى المبادي العالية كالان والنقطة فكيف الى مبدأ المبادي
والمتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر
فكيف في السرمد والانسان الكبير الذي هو جملة النظام
ملحوظة لا بشرط باعتبار الجهة الموزانية شخص واحد كالانسان
الصغير قابل لتجلية الواحد اذ لا تكرار في التجلي فباعتبار هذا
التجلي الواحد البسيط الثابت لا تغير ولا تعين في ذلك
الانسان الكبير باعتبار ذاته وحقيقة الفنون كما لا تغير في الا
نسان الصغير بوجه الغير القادح في تشخصه الذي هو محفوظ
باعتبار نفسه الناطقة ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة بل التغير

في الانسان الكبير اخفى من التغير في الانسان الصغير بحسب اسنانه
المختلفة لان اعضائه العالية من الطبقات السبع الشداد
المحفوظة عن الكون والفساد مصونة عن هذه التغيرات نظير
ذلك لمن نظر بعقله من خارج ذلك العالم اليه مثل لمثال الحق
القديم الثابت ثم بالنظر بنفسه الكلية وعقله الكلي حتى يراه
كانسان شاب ثابت على هيئة واحدة فاذا كان حال
المتجلى عليه هكذا فما ظنك بثبات المتجلي ووحدته وبساطته
اللاتي هي منه في الغير بل كل وجود وكمال وجود مستعارة
منه بيان اخر احكم انه اذا اعتبرت المرادات بما هي وجود والوجود
هو الاصل فيها ثبت وحدتها وثباتها وبساطتها اذ قد ثبت
في الفلسفة الاولى ان الوجود واحد بسيط ليس بكم حتى يكون
له اجزاء مقدارية وليس بحركة ولا مقدار الحركة حتى يكون متغيرا
ولا بجسم حتى يكون له اجزاء خارجية ولا بمهية بسيطة فضلا عن
من المهية المركبة حتى يكون له الاجزاء العقلية او يكون كثرة تحليلية
كما في العقل بين المهية والوجود وكل هذه الاحكام تتعلق بالارادة
التي هي عين الوجوب الذاتي الذي هو صرف الوجود بطريق
اولى فاين الارادة من المرادات مع اتحادها بوجه كامل

فتبصر

فتبصر واذا كان كما كان الباري موجبا هنا وان مضى
في بعض شقوق الشبهة السابقة الا ان الايجاب هناك
باعتبار استناد العالم الى ارادة قديمة موجبة للمراد وهنا
باعتبار نفي اصل الارادة ودفع المورد من عينية الارادة
للذات فان الذات هنا المنتزع منه لها لا انه مصداق
لها ويكون قوله نظير القول بالنيابة في الصفات ولذا
قال المجيب ذاته عين الارادة لا ان الارادة عين ذاته كما
قال الشكل فرق بين المقدرتين العبا يقربه القائلون وان كان المآل
عند التحقيق واحد من ان ذاته عين الارادة والرضا فقد حصل
المطلوب ما هو مناط الشبهة مناط الدفع فان للارادة
كنظائرها من العلم والقدرة وغيرها عرضا عريضا ففي مرتبة
كيفية نفسانية بالمعنى المصدري اضافي وفي مرتبة واجب
لذاته فكما ان اجل ضروب كون الفعل الارادة فعله كما ان اجل
ضروب الارادة ارادته وقد يعبر عنها بالارادات اي
تلك الروابط كانت نسب معاني الاسماء والصفات
الى الاعيان الثابتة والارادة واحد من الصفات والمريد
واحد من الاسماء فكيف يكون جميعها او جميع نسبها ارادة

قلت المراد بالارادات اقتضاءات الصفات واستدعاءات
الاسماء مقتضياتها والارادة اعم الاقتضاء والاستدعاء كا
كاقتضاء اسم السبوح القدوس اعيان الملائكة المجردين
واقتضاء اسم السميع البصير اعيان الحيوانات واقتضاء اسم الله
الاعظم العين الثابتة للانسان الكامل الذي هو خليفة
الله تعم وهكذا في ساير الاسماء ثم اقتضاءات الاسماء مع
مقتضياتها الاعيانية التي هي صور علمية وقوع الاعيان المعلومة
في العالم فلم يلزم كونه تعم موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط
ينبغي ان يقرء الموجب بكسر الجيم وان قرء بفتحها فمعناه
المحكوم عليه بايجاب فعله لا غير وهو واضح لم يتخصص بها
مخلوق عن مخلوق اي مخلوق معين تعينا نوعيا او شخصيا بل المنسوب
اليه لذاته انه الفعل المطلق والنور المجرد عن الغشى كما قالوا سبحان
من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة فلا يرد انه على هذا يكون
باعتبار ذاته صحة الصدور واللاصدور فكيف انكر على من
صحح تفسير القدرة بالصحة بهذا الاعتبار ويراد به الاثر المصدري
اشارة الى وجه اخر وهو انه اذا اريد المعنى المصدري النسبي
لا يناسب بارادة المبني للفاعل ثم المبني للمفعول غير المصدر بمعنى اسم
المفعول

١٥٣
المفعول فان الاول معناه المعلومية وهو فيها حقيقة والثاني
بمعنى المعلوم وهو فيه مجاز ولا دخل له في التوفيق والفرق
مقرر في العلوم الادبية وغرض السيد اعلى الله مقامه التجاوز نظرا
على التنزيه بان العلم بمعنى العالمية في اية مرتبة كان قديم لا حادث
وكذا الارادة فان التحقيق ان مراتب العلم كلها من العناية واللوح
والقضا والقدر قديم بما هو علم الله تعم وكذا الارادة والتوفيق
عندي بان لله تعم ارادتين احدهما ابتهاج الذات بالذات
في مرتبة الذات والثانية هي المحبة الافعالية في مقام الفيض
المقدس والوجود المنبسط وهي المشار اليها بقوله ع ان الله
خلق الاشياء بالمشية والمشية بنفسها وهي امر الله وكلمة كن
والي ذلك ما قال بعض المتكلمين ارادة الله امره وكراهته
نهيه فما هي عين ذاته هي الاولى وما هي من صفات الفعل
هي الثانية وهي بما هي مضافة الى الاشياء حادثة بالعرض
وبما هي مضافة الى الله تعم واجبة بوجوبه قديمة بقدمه فانه
كالمعنى الحرفي وانما ظهور الارادة الذاتية وظهور الشيء
لا يباينه وهذه الارادة في الانسان من قوة [illegible] العقل
النظري والعقل العملي في الانسان كالمدركة والمحركة

في الحيوان وفي الانسان بما هو حيوان ومبدئه يسمى ارادة وما
وسيلة التحركة الشهوية كما يسمى ارادة يسمى شهوة والعقل
العملي هو القوة التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من
الامور الانسانية التي يفعلها في معاشه ومعاده بخلاف
القوة المتجددة وبهذا فان افعالها حيوانية لا فكرية وليس له
شوق لان الشوق هو الحيز المصاحبة للوجدان من وجه
والفقدان من وجه اخر وهو موجود غير فقيد من الفعل
كلمة من تثنية اي جميع ما يبدو بعد الضمير من اعتقاد
النفع وانبعاث الشوق وغيرها انما هي في باب الفعل
وليست مباينة لانه لا تتناهى ما ذكر والفعل ليس ارادة
بل هو مراد يعتمل وقد اشير بالاعتمال الى شدة العمل و
زيادته في باب تحققه وظهوره بنفسه وانها ليست
خالية عن الوجود والايجاد فان مغايرة الوجود والماهية بمحض
تحليل العقل ولا اعتمال كما نعمل في كتب الحكماء وقد اشتهر عند
الادباء ان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني وهو
في مقابلة قوله الله الصمد فان الصمد هو السيد المقصود في
الحوائج الغني المطلق ومدحاء في اللغة بمعنى المصمت الذي لا
حوف

حوف له ولذا ردف بلا يطعم في الاسماء المركبة الشر
فلما كان هو تعالى بسيط الحقيقة جامعا للكل كمال وخير لا
يسلب منه وجود بما هو خير فهو غني جامع للكل ما يحتاج
اليه كل محتاج ذو روح وغيره ومن اياته في عالم الصورة
المصمت الذي لا جوف له تعالى الوجود العري البري
من الوسط والطرف عن التشبيه علوا كبيرا فلها تجاويف
كبيوت النحل بالكمالات والفعليات الحاصلة لكل هوية
يملأ تلك الخلل وتسد تلك الثغور ولهم ما قيل كشمر فقر
حوش اظهار كنم حيندا لكه هو اغني است من محتاجم بالتجاويف
في هذا الوجه القصورات التي في نفس الوجودات بازاء
الكمالات المسترة لها وفي الوجه الاول التجويف هو الماهية
فاذا تقرر هذا فاعلم انه قد اشار الى ان ليس المراد
بالتجاويف الفقدانات المحضة بل فقدانات لها قوة كو
فالبداءة في الممكن كمال انها نقص كالاول ثم هي كالكمال
الاول مثل الحركة والفعليات كالكمال الثاني مثل التحركة
لا جل ذاته لانها مقتضى ذاته فلا يلزم التفات العالي
الى السافل بالذات لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود

بذاته لان فائدة الفعل انما هي بحسبه فاذا كان الفعل هذا الفعل
الكلي الذي هو ينتظم جملة النظام الكلي من ابداع المبدعات
واختراع المخترعات وتكوين المكونات في غاية الاحكام والاتقان
فلا محالة فائدته وثمرته لا يكون الا الواجب تعالى ثم لانه اجمل من كل
جميل واجل من كل جليل وابهى من كل بهي والمفروض ان ذلك
الانسان عرف جلال الواجب وكماله وكل فعل مقدمة
ووسيلة لنيل الغاية والغرض فلا يقصد بفعله غرضا سواه
فاذا كان واجب الوجود هو الفاعل والمنظم كما هو الواقع
فهو الغاية والغرض اي معروفية ذاته لخلقه بحيث يعني
العارف في المعروف هي الغاية ومعروفيته ظهوره بالوجوه
التامة وظهور الشيء ليس مباينا له والا لما كان ظهورا له و
وكان عالميته وغيرها من صفاته عين ذاته كذلك معروفيته
لغيره ذاته فتبين ان ذاته غاية الغايات وهو المطلوب
ومثال هذه الارادة اي مثال الارادة التي تكون عين العلم
الفعلي المؤثر في المراد بلا داع وبلا شوق متعقب علمنا بالنسبة
الى النفس الارادة والشوق اعني ما يتبع الخلق واما الكمال
الموجود في الخلق الذي يتبعهم لمعروفية ذاته المتعالية التام بحيث

يعني

يعني العارف في المعروف لتوسلنا في الملم اعني الغاية الذاتية
وغناء الحق المطلق منفظ و طلب كمال لم يكن اي الغرض
والنظر الى اسفل طلب آه كل اذا تمثلنا اي اذا تصور
رات نفسنا بالصور العلمية يتعبه الشوق بلا شوق متوسط بينهما
وهذا اما رغد قوله فلا يكون بين التصور آه لا انه اراد
ولا انه لم يرد وهما الجزءان الغير المعتبر استثناؤهما والمراد
لا انه اراد بارادة زائدة وانما حملنا على ذلك اذ لولاه فعلى
الارادة العينية استثناؤهما متحقق كما قالوا الكرشاء فعل
او المراد ان التعريف تام بدون ذكر الاستثناء بمجرد ان تعالى
القادر هو الذي ان اراد فعل وان لم يرد لم يفعل ليتم الفعل
والقدرة اي لكون الفعل فعلا تاما والقدرة قدرة تامة
ليتم الفعل تاما ما له سبب له فانه لاحد له كان الظاهر ان يقول
فلا تصديق ولا برهان عليه ولكن انما قال هكذا لان قوله
ان كان له سبب متعلق بالتصور والتصديق جميعا لان الحد
الفهم لما له سبب لكونه مؤلفا من اسباب القوام وتقرر ان
الحد والبرهان متشاركان في الحدود وقوله ويعرف بذاته
في اخر كلامه يدل ان لا حد ولا برهان عليه والقس في كتبه

كرحلة النقل والمنقول من الامور العامة وكتابه المبدء والمعاد
وغيرهما لتلث القسمة على سبيل منع الخلو بان ما لا سبب له
اما اولى التصور واما ما ليس عن معرفته واما ما يستدل عليه
باثاره و والشيخ لم يتعرض هنا للاستدلال بالاثار لانه
قال الحكمة هي العلم التام وهذا ليس علما تاما واما اليأس عن
الاكتناه فلم يتعرض له لوضوحه كواجب الوجود فانه لا احد
ويتصور بذاته اذ حقيقة الوجود لا يمكن العلم بها الا بالعلم
الحضوري فواجب الوجود يعلم الا بالشهود الاشراقي
والعلم الحضوري لكل عقل ونفس بذاتها علم به ولكن لا بالكنه
والملاق للتصور على هذا العلم اما حقيقة واما تسامح بناء
على ما تقرر ان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصولي
واما باعتبار عنوان الوجود وهو العام البديهي التصور واولى
التصور على الاولين بمعنى شدة الظهور ومعروفيته بذاته
هي المعرفة التصديقية والحملية مراد الشيخ من متصور بذاته
ومعروفيته بذاته معلومية بالعلم الحضوري للمجردات لا
معلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس معلوميتها لذاتها لان ذوات
الاسباب لا تعرف الا باسبابها كما قال ع ما رايت شيئا
الا ورايت

الا ورايت الله قبله دلى كز معرفت نور وصفا ديد
بهر چيزى كه ديد اول خدا ديد بحسب الامكان اه متعلق
بالاعطاء اى بحسب قابلية المواد وقابلية الجهات انزل من
السماء ماء فسالت اودية بقدرها فهنا استدلال
بالشئ على نفسه لا يخفى ان الاحكام تختلف باختلاف العنوانات
كما هو الشان من رفع المصادرة به عن الشكل الاول فالمراد بالعبث
النقص والعابث الناقص ثم ان المجتهدين يفرعون يعني
انهم يجوزون تحو الاغراض في احكامهم المستنبطة من العمومات وفيما
لا نص فيه فمعلوم انهم يقتفون اثار الشارعين وانهم متفقون
عليه واجماعهم الفهم حجة والعبث ليس هذا الفعل جواب عن
قول الامام ان اردت بالعبث اه بانه يمتنع الصدور عن
المختار كما لا يخفى وكثير من الناقص يعدمهم قبل الاستكمال
اعلم ان هاهنا غايتين احدهما الوصول الى جوار الله غاية
الغايات ومنتهى الرغبات ولا يتيسر ذلك من الوفود على باب
الابواب وهو الانسان الكامل الذي هو باب الله تعالى
وهذا يتبع فان فيض الله لا ينقطع وكلماته لا تبيد والمواد
لا تعدم والكل يتحرك نحو الانسان وتفد على بابه ومخلوقة لاجله

وهو متحرك وسائر طوله الى جناب الله ومخلوق لاجل الله وثانيا
وثانيتها الغاية المطلوبة من كل شئ بحسبه اذ ما من حيث وموعد
تحت اسم من اسماء الله الحسنى وهي موصولة اليها اليقم وكان
اسمائه ثم كلها حسنى وصفاته جميعها عليا ولفناء الاشياء في
ينبوع البقاء لعله ورد لا تفضلوني على يونس بن متى وبعد
النظر قال الحكماء الاجابة الاضرامية طبيعية والنغمات
الغير الموزونة موزونة فاذا علمت هذا علمت بطلان قول من
يعدهم قبل استكمالهم من حيث يترتب على الفعل فائدة
هذا في الفائدة التي هي ما اليه الحركة ونهاية الفعل لكن الفائدة
اعم مما هو بعد الفعل او معه كالعثور على الكنز في اثناء حفر
البئر للوصول الى الماء الى الف الف قوة هذه الكثرة
باعتبار ما يأتي من الاختلاف النوعي في بعض القوى فضلا
عن الشخصي كالغاذية فان غاذية كل عضو مثلا مخالفة بالنوع
لغاذية عضو اخر وفي كل عضلة من العضلات الخمسمائة
قوة محركة مخالفة للقوة المحركة التي في الاخرى احدهما نازلة
لفعلها ومباشرة لتحريكها المفوض اليها والاخرى ساكنة
والقسم بعضها محركة حركتها الخاصة الى جهتها المعينة وبعضها
محركة

محركة حركتها الخاصة الاخرى الى جهتها المعينة الاخرى
وبه تحقق سر القيمة الكبرى لانها القيام عند الله الواحد القهار
للكل وقد عرفت في الحاشية السابقة ان الكل يعبدون على
باب الابواب وهو الانسان الكامل وهو يقوم بين يدي
الله فيدخلون في دين الله افواجا وكان كل واحد يقول
المجاهدة فالكل كل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وايضا
اذا ابدل الانسان الكامل فاشرقت الارض بنور ربها
بدل الكل لان الكل كاجزاء ذاته فحشر الكل الى الله
بتبعية حشره اليه والبعد الحسي والخيالي لما كانا زمانيين
لا يمكنهما ان يدعنا ببلوغ الكل الى الغايات حتى تصل الى
غاية الغايات لان البقاء كمالات غير متناهيات لها
وصولات غير متناهيات في اوقات غير متناهيات الى
غايات وغاية الغايات والحس والخيال والوهم ذات محدود
تدرك باعانة العقل متحركات محدودة في السلسلة الطولية
الصعودية واصلة الى الغاية ويضيق نطاق دركها عن
الاحاطة بكل المتحركات واما العقل سيما العقل البسيط سيما
الناظر بنور الله ثم يرى الكل صاعدة اليه واصلة

الى الغاية اذا تحكم للزمان عليه ثم ان هذا المسمى بالقيمة الكبرى
كما يسمى عند العرفاء بالفناء في الله والبقاء بالله يسمى ايضا
عندهم بالتجلي الاعظم والظهور الاتم ويسمى عند الحكماء كما قال
بالوصول الى غاية الغايات بحسب الباطن وباطن الباطن في
السلسلة الطولية كذلك القيمة وكان القيمة صغرى ووسطى
وكبرى كذلك الوصول اما الى الغايات الوسطية او الى
الاخيرة الا ان الشرع لم يطلق القيمة على التحولات الى الغايات
مما لم يطرح جلابيب الوجودات الطبيعية وقالوا على هذا
نظير امور وربما يصح الاشارة ببعض هذه الامور بالكسب
فقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى
ان الله تعالى جرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة
مثلا يخلق فعل الطاعة فيه وهذا الاقتران كاف في الامر والنهي
والثواب والعقاب وربما يمثلونه بمن يحمل شيئا ثقيلا
على كاهله ويذهب به ويحمل اخر يده تحت ذلك المحمل من
غير ان يكون شيء من وزره وثقله على يده ولا يخفى ان
معتزلتهم شر من جبريتهم الثالث تنزيه الله تعالى
من ايجاد القبائح حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب

بن عباد

بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان
من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما يشاء من اثبات الشركاء وقد قال الله
تعالى ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار وقال النبي صلعم
القدرية مجوس هذه الامة وقد رمى كل من الاشعري والمعتزلي
هذا القول الى صاحبه وخلاص اصحابنا الامامية كما للمحقق
الطوسي ره كما نقل سابقا عنه من شرح رسالة مسئلة العلم
وحاصل هذه الطريقة ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة
في العبد ثم هاتان القدرة والارادة توجبان وجود المقدور
فالله تعالى فاعل بعيد والعبد فاعل قريب في هذه الطريقة
واما في طريقة الراسخين فهو تعالى قريب في بعده وبعيد
في قربه والفرق بينها وبين طريقة المعتزلة ظاهر لان العبد
لا يحتاج الى العلة في البقاء عند المعتزلة بخلافه عند المحقق ره
وغيره ولكن لا يرضى بها اي لا يريدها بالذات وارادها
بالعرض فان الشر مجعول في القضاء الالهي بالعرض والا
فالارادة والرضا والعشق والمحبة والابتهاج ونحوها متحدة
اصطلاحا بل بمعنى ان تلك الحقيقة اي انها اصلها

المحفوظ وسنخها الباقی لا کالاصل داخل فی الفرع لانه داخل
فی الاشیاء لا بالممازجة لیس فی الاشیاء بوالج ولا عنها بخارج
ولا کالاصل فرعه ثانیه اذ لا یاتی له فی الوجود بانیا عنه بنحو
عزلة وان بانیه بینونة صفة لا کالاصل لا شان للفرع الا وللاصل
معه شان ولکن للاصل شان لیس للفرع معه شان کیف وهو
مبدئها ومقومها الوجودی فان نسبة وجود اتها الی الوجود
المطلق الذی هو مرتبة ظهوره ونسبة تقومها به کنسبة الماهیة
الی مقومها من حیث شیئیة الماهیة وتقومها الا انها لوجه والحاصل
ان وجوداتها مضافة الیه تعالی ولا لا نسبة الشی الی الفاعل
بالوجوب والی القابل بالامکان کما قال امیر المومنین ع ما رایت
شیئا الا ورایت الله قبله والی ماهیاتها ثانیا لان الکلیات
الطبیعیة وهی الماهیات موجودة بالعرض ولو بواسطة الوجود
وبالطرف العروض فاذا نظر الی الوحدة الحقة الی النظرات
عندها الکثرات وان ما به الامتیاز فی الوجود عین ما به الا
شتراک وان الوجود عاید المبدء والملک له فلا اثر الا اثره و اذا
نظر الی الکثرة وان لها وجودات ولو کانت عنه فلا اثار الا اثارها
فلیحفظ المراتب ولا سیما اذا نظر الی کثرة الا اثار او نزاع
سترية

شریة ومسائة فلیعد من القوابل صنعه وفاعلیة له تعالی وبالجملة الایجاد
تبع الوجود والاثر یعرف صاحبه ولا یتوهم ترکیب وتمرع کما
کمای سالفه وتدبر بما یوضح هذا فارجع الیه لیس فیه شریة
فانی دعاء الافتتاح والخیر بیدیک والشر لیس الیک فالسالبة
فیه سالبة بسیطة محصلة وحاصل کلامه انه لا ابدان بیدیک الارض
غیر الارض وکذا السموات فیبطل الناظر والنظر والمنظور حتی
لا یبقی الا الخیر المحض الشردر ولا یخرج من ذاته شی اه اشار
بهذه الفقرات الی توحید الذات والصفات والافعال وان
الموحد لا بد ان یتفرد بتوحید الذات والصفات اولا ثم بتوحید
الافعال ثانیا فلیقل لا هو الا هو ولا اله الا الله ثم لیقل لا حول
ولا قوة الا بالله العلی العظیم والاشعری یرید ان یوحده بتعمیم
توحید الافعال ولکن لم یات البیت من بابه ولم یفهم ثمرته
فانه اثبت ذواتا مستقلة ولکن نفی اثارها ولوازمها ونقب فی
نتائجها الی غیرها نفاها انها مما صنع الله وان تاثیرات نظر
فیها وبذلک نظهر آه لا ندرق الزجاج ورقت الخمر فتشاکلها
وتشاکل الامر الخ والاشعری یقول ما رمیت حقیقة اذ
رمیت کسبا ومن الامات الدالة علی المطلب قوله تعالی ان الله

بقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وفي الظاهر يأخذها
الفقراء وبذلك يظهر سر ما ورد من تقبيل اليد بعد الإعطاء
لأن وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة هي الوحدة الحقة
الظلية لأنها متعلقة بالأسماء التنزيه والتشبيه جميعا متصفة
بصفات الطبائع في مقام نازل كما أنها متصفة بصفات
الروحانيين في مقام شامخ فهي أصل محفوظ لجميع القوى فلما
كانت ظل الله ثم وخليفة الله والخليفة لا بد أن يكون بصفة
المستخلف فلها أيضا مقام أحدي وهو مقامها الكثرة في الوحدة
وهو مقامها الخفي والأخفى الجامع حيث لقواها بنحو بسيط واحد
ومقام ظهور وهو مقامها الوحدة في الكثرة وتنشأ لها النزول
القوى بلا تجاف عن مقامها التنزيهي ثم ينشأ النشأة
الآخرة بالنفخة الثانية أي بعد ما طفئت أنوارها هي منتشرة
في محال البدن المتفرقة بالنفخة الأولى المميتة لها النشأة
نشأتها الأخرى فأحييت بحيوة النفس حيوة بسيطة
ووحدت بوجودها وجودا واحدا جميعا بالنفخة الثانية المحيية
لها الموجبة لقيامها عند النفس بعد ما كانت قائمة عند مواد
البدن والحاصل أن بالنفخة الأولى تفنى وجوداتها الخاصة وتقبض
وبالثانية

وبالثانية تبقى بعد الفناء بوجود واحد شامخ للنفس وتنهض
نحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي فإن القضاء هو العلم الفعلي
والمقضي هو المعلوم ولكل منهما حكم ليس للآخر ألا ترى أنه يصح
أن يتعلق علمه بالأشياء عين ذاته ولا يصح أن تكون الأشياء
عين ذاته وكذا علمه بالأشياء واحد ولكن الأشياء واحد لكن
الأشياء كثيرة   أقول القضاء كالحكم قد يراد به ما كان
كلام السيد س أن اعتبار المقضي راجع إلى اعتبار القضاء
مبتنيا على كون القضاء بمعناه المصدري والمصدر معتبر في
المشتق بمعنى أن المراد بالقضاء في كلامهم ليس المعنى المصدري
النسبي بل وجود صور الأشياء آه فمرادهم ح الرضا بالأمر كون
السابقة للأشياء وعدم الرضا بالكون الدنيوي لأن الدنيا
ملعونة مردودة من قبل الله وفي نظر أهل الله وكلام س ق سره
ناص على أن مرادهم القضاء السابق وأن هذا العالم تبرا
مقضي وغير مرضي بما هو منسوب إلى المادة الظلمانية
والتجدد والتجرد أو غير المرضي متحقق بتركيبها أمور المستقبحة
ولكن مقصوده أنا في مندوحة عن الجواب حيث أن الرضا
والكراهة لكل منهما متعلق ولا حاجة إلى ٩ تدقيقات هو له؟

المحققين واما اذا استوقف الاشكال الاخر بان الوجود
خير فكيف يكون امور هذا العالم غير مرضية فيبقى في دفعه ان
الكراهة تتعلق في الامور المستقبحة بجهاتها بل باعدامها لا غير
وكلامهم في القضاء العيني الخ كما هو مصطلح السيد الدا
ماد كما نقل عنه في مبحث الجعل من السفر الاول ولو حمل القضا
على الاعم من القدر فالقدر العيني يطلق كثيرا على الوجود العيني
بتفصيل وجودات هذه الاشياء بما هي انواره وعلومه ووجهاتها
الى الله في كونها متعلقات الرضا الخ وعلى ما ذكرنا يمكن الخ
يمكن ان يكون مرضية بما هي رقائق الحقائق ومتدليات بها
ومما يدل على ان مبادي الاشياء الخ نظيره تنوير للمقام
بان كون المقضي غير مرضي ومباديه وهي الصور القضائية
مرضية لا غرو فيه كما ان الاشياء الشريرة مستقبحة ومباديها
عند العالمين بعلم الاسما وهي الاسماء وهي عندهم ارباب
الانواع بل ارباب العقول العرضية التي هي عند الاشراقيين
ارباب الانواع كلها حسنى فكيف يكون فعل العبد متعلقا
والقدرة امكان الصدور واللاصدور والمقدورية الخ مشروطة
بالامكان فلم يبان مثله اي لا بعينه كما في النقض الذي

ذكره

16

ذكره العلامة في نقد المحصل فحرر بان مثله هو انه ان علم الله تع
وجود الحادث اليومي كزيد مثلا وتعلقت به ارادته لكان
قديما لعدم جواز التخلف والا امتنع وجوده وهكذا في نفس
ارادته الحادثة بيده بالتعلق وعدمه لان القول بتبعية
العلم للمعلوم وقال في التجريد العلم تابع بمعنى اصالة موازنه
في التطابق وعند الفرقا تابعية العلم انما هي في النقش والتلون
لكونه نورا لا لون له المسبوق بقدرة العبد واختياره
وهذا كاف في كون الفعل اختياريا لان الفعل الاختياري هو
الفعل الذي هو مسبوق بالاختيار لا بما هو اختياره مسبوق
بالاختيار نعم كون الاختيار ليس بالاختيار يكون الفعل مسبوقا
بالاختيار ففعلك قد سطر في الالواح القضائية والقدرية
مع اسبابه اي سطر قدرتك وارادتك واختيارك اولا
ثم فعلك عقيبها لكن فعلك حتم اذ جرى به القلم واستطر به
اللوح فكذا اختيارك حتم لان العلة واحدة وانما يحقق هذا
اختيارك اذ ليس هذا الاختيار مما يمكن ان يكون فيك وان
لا يكون بل حتم لازم ان يكون والفرض كان الوجود وجودك
فالاختيار اختيارك وان نفى عن نفسك الاختيار فالف

وجودک وانیتک عنک ولا فنفی الصفات واللوازم والاثار
واثبات الموصوف والملزوم شئ غریب وجودک ذنب لا
یقاس به ذنب گر حرام کنی ای عشق جان کن یاری که بیابد
دیگرم منت بتمیر کشید فالجواب اما الامر والنهی الا الاولی
ان یقال الامر والنهی انما هما لتحصیل هذا الظهور حالا ومقالا اما
[illegible] مقالا فقط وعیانا وحالا بیانا فحسب کما ان اقتداء الانبیاء
لذکره والجواب الاخر ان افعال العباد وان کانت بالقدرة
الا انهم لیسوا بقادرة الا انهم کما مر وسیقول عند قوله
واما حدیث القدرة آه فلا یلزم توجه الامر والنهی الی غیر
القادر یجب علی الله اعطاء الثواب لا یذهب علیک
ان هذا الواجب بمعنی ما یذم تارکه والواجب الذی ینافی کونه
مقدورا اما یقابل الممکن والممتنع واین هذا من ذاک وبین
قولنا لا مؤثر الا هذا لا یابی عن التوسط ولا عن کون حیثیتی
النسبتین متغایرتین بخلاف الاول لعدم التوقف
العلی هذا هو الفارق بین ما ذکره ... لقوله علی ان لا احد آه
وبین ما ذکره السید قدس سره فانه حکم بان الارادة لا ارادة لها
المتقدمة بالذات وهکذا فی لحاظ التفصیل وان امتناع
التقدم

١٠٦
التقدم والتاخر بالذات انما هو فی المتصلات والنفس
قد لقن آه هذا الزامی بناء علی اصالة الماهیة کما هو مذهب السید
او برهانی فی المتوالی وان هناک حقیقة ارادة واحدة
بالتشخص واما علی مذهب القدس سره من اصالة الوجود فالوجود
حقیقة واحدة مقولة بالتشکیک مرتبة منها علة ومرتبة منها
معلول بل جاز عنده کون افراد نوع واحد بعضها مجردا وبعضها
مادیا والقضاء هو العقل الاول الکلی الی باعتبار
الصور الموجودة فیه لان العقل محل القضاء کما ان النفس
المنطبعة محل القدر وقد یطلق القضاء علی نفس العقل الخ
ویمکن ان یکون مراد الشیخ العقل الاول والا ولتبرا ضا [illegible]
فیکون القضاء نفس الصور العقلیة المقدسة ویمکن ان یکون
المراد العقل الثانی مجازا والعنایة هی الصور المرتسمة
فی الذات عندهم بل یمکن ان یکون المراد العقل البسیط العلم
الکمالی الاجمالی ولکن الاظهر تجوز الخ ولعلی کنت رایت
اطلاق القضاء الاجمالی علی هذه المرتبة من العلم فی کلام السید
المحقق الداماد قدس سره واما الاتفاق فهو حادث من
مصادمات هذه کمصادفة الحجر الذی یهوی فی طریقه راس

زيد الذي حركه ارادته الى سهبط الحجر اتفاقا بتشبح وكحدوث
امر اتفاقي من تحريك طبعين او ارادتين ثم ان الاتفاق تلا حقق
انه بالنظر الجليل واما بالنظر الى الاسباب المتراقية الى المبدأ
وفى النظام الكلي فليس الا الضرورة واللزوم كما ان الامكان
الذي يكون الاتفاق نظراله انما هو بالنظر الى الماهية من حيث
هي واما بالنظر الى الوجود وعلتها فليس الا الوجوب ثم
ان الشيخ لم يتعرض للمبادي القسرية لان القاسر اليضا اما
طبع واما اراده هذا الوضع المراد منه ما هو القريب من
معناه اللغوي لان الموجودات بوجوهها ومهيّاتها موضوعة
فيه ولاالتباس من وجهين احدهما من جهة الوجود الواحد
البسيط اذا الكل كانت موجوده بوجود واحد وثانيهما من
جهة ان كل واحدة من الصور موجودة هناك مرنا بسيطا
غير مخلوط بالمكثرات كما في الصور القدرية كانت من حيث
يفتح الجيم انما زاد لفظ كان لان هيئة الاجتماع امر اعتباري
والنظر الاجتماع باعتبار المفاهيم هناك فان وجودها واحد
فالاجتماع الذي هناك كانه منشأ الاجتماع الذي في الصور
القدرية من الشكل الخاص والمكان الخاص والزمان الخاص
وغيرها

وغيرها وهذه الاستحالات والتكوينات آه لما اسقط
بعضهم هذه الوجودات المسماة عند البعض الآخر بسجل
الوجود عن مراتب العلم وكلمات المص‌ سق الغم مختلفة
في ذلك ترقى وتمم البيان في لوح القدر لحظت الله عليه
نفسها فلحظت القدرة يعني علم الاحدية ذاتها اولا ثم
لحظت الاعتبار ثانيا ولحاظ الاعتبار هو صورها المرتسمة
في ذاته تم عندهم ولما كان علمه فعليا وهو فاعلا بالعناية
كان علمه قدرة نعبر عنه بالقدرة فقوله فلزم العلم الثاني
بيان لقوله فلحظت القدرة ويمكن كون الفاء تنبيه للتعقيب
بحمل القدرة على القدرة على الصور المرتسمة في رتبة
العلم الاول الكلي الاجمالي فينكشف الوحدة اي في
مقام من الاول تكثر العلم الاول بمنزلة الى العلم الثاني
والثاني تكثر مافي العلم بمنزلة الى النفوس اللوحية كما
ان الحروف المتكثرة في القراطيس كانت واحدة فيما
رأس القلم الذي من القصب والدوره الفي بعض ناويلا
النفس الكلية وبعضها الصور المرتسمة وبعضها البرزخية
الكبرى التي هي مرتبة الاسماء والصفات عند العرفاء

للالهية مراتب اه اى للفاعلية مراتب وعكس ان تكون
قوله وللاسماء الحسنى سظاهر عطفا على الاول لان الاسماء
الحسنى عند العرفاء كارباب الانواع عند الاشراقيين والانواع
كلها مربوبات الاسماء اى طبايعها ونفوسها القشرى
الصدور بالطبايع مجاز فان الصدر المعنوى هو مقام الخيال
والقلب المعنوى هو اللطيفة المدركة للكليات والجزئيات
قال تعالى الم نشرح لك صدرك والصدر المنشرح هو
الخيال المنور الذى صوره رقايق الحقايق المنبعثة
عن عالم الوحدة ان خيالاتى كه دام اوليايست عكس مه
رويان بستان خدايست والصدر الضيق هو الخيال
الظلمانى المنير للكثرة المنبعثة عن عالم الكثرة والمراد
لكانت الامور كلها اتفاقيا اذ لم يكن ح هذه الموجودات
السيالة والسلسلة العرضية وكانت الامور منحصرة فى
الابداعيات الثابتات من الجواهر المفارقة فى السلسلة
الطولية ولهذا قال بعض العارفين من تمامية العالم
الصادر من الله العليم الحكيم ايجاد عالم النفس فيه
راى غير ما راه او لاد غير ما ناسبه الصور السابقة
آه هذا

آه هذا بظاهره مشكل على مذهب اكثر الحكماء ان الفلك
حتى جسمه لا تتجدد حالة فيه الا الاوضاع فالصور المنتقشة
فى نفوسها كيف تزول وتحدث فيها صور اخرى وكذا
ما قال لا يمكن العلم به لاحد لانه مما استاثره الله لانه
ليس فى الاسباب الطبيعية ما يوجبه لانه ليس فى الا
سباب الالهية الفيضية سوانح بحدثه فلا وجه ان تكون الكا
صور الكائنات منقوشة فى النفوس الفلكية من
جهة كونها عالمة بحركاتها واوضاعها وجميع ما يقع هنا
حتى التخيلات والارادات كما هو نقلا عن الشيخ من
لوازم حركاتها واوضاعها والعلم بالعلة والملزوم علة للعلم
بالمعلول واللازم فعندها ضوابط كلية من مباديها وقوانين
احصت فى العالم العقلى حتى انه كلما كان كذا من الحركات
والاوضاع كان كذا من الحوادث فى عالم الكون ثم اذا
كانت النفس الكلية الفلكية منتقشة بها وتخيل النفس
المنطبعة الفلكية الوصول الى كل نقطة فلها ان تعلم لوازم
حركاتها باستثناء الشرطيات اى لكن كان كذا فيكون
كذا فنفس النبى ص او الولى عليهما السلام اذا اتصلت

لما علمت بالحوادث لمشاهدة صورها فيها ولكن في بعض
الاحيان لا تشاهد الا بعض الصور وبعض لوازم بعض
الاوضاع ولا تشاهد بعضا اخر مما يمنعه لان الاحاطة
التامة بلوازم جميع الحركات والاوضاع السيارات
والثابتات ليست الا لعلام الغيوب ولا يمكن للبشر
مما هو بشر ومعارجهم ايضا متفاوتة بل معارج واحد منهم
متفاوتة في ذلك النسخ والبداء وشبههما وعلى هذا يحمل
كلام المحقق ودقيق مجاله واختصار غير مخل لان المنافرة
بين الصورتين في كلامه مشعر بتجدد الاشتمال وان الاتصال
يتعين من صور الاوضاع ومثال النسخ والبداء الاتى
بهما النبي المطلق ان احدا من الناس حكم بمقتضى الاطلاع
على الاوضاع الشمسية كدخول الحمل بالحوادث السعيدة
مطلقا وفرض انه لم يطلع على اوضاعها التي لها في البروج الاخرى
ثم يطلع عليها بالتعاقب في الفصول الاخرى ويحكم بالحوادث
الصيفية والخريفية او الشتوية فحينئذ ينسخ احكامه او
حكم بمقتضى نظر سعد او نحس ولم يطلع عليها على معارضته
ثم يبدو خلافه علم مكنون مخزون الى قوله فنحن نعلم
فالاول

فالاول هو الاحاطة بالجزئيات جميعا وبحقوق مقتضياتها
ورفع موانعها ومعارضاتها طرا والثاني هو العلم بالكليات
المشتملة وبعض الجزئيات ولا ينافي هذا انه لا يعلم الغيب
الا هو لان هذا ايضا بحول الله وقوته وبعنايته للغيب
وهو اما نفس متعلقة بعالم الكون والفساد واما
نفس سماوية ان كان مراده بالنفس المتعلقة بعالم الكون
والفساد ما هو متعلق بجميعها فالمجموع ليس موجودا على حدة
ولا نفس لها وراء النفوس الجزئية وان كان المراد
ما هو كنفس النفوس وروح الارواح فهو العقل الفعال
والله من ورائهم محيط فلم يكن نفسا وان كان المراد بها
النفس المتعلقة بجرم غير منخرق وغير كائن وفاسد كما
قال بعضهم في تصحيح المعاد الجسماني فعلى تقدير صحته
هذا العالم في غناء عنها بنفس الغوث والقطب على
طريقة العرفاء بل بالنفوس القدسية النبوية والولوية
التي لم تخل الارض عنها طرفة عين ولولاها لساخت الارض
باهلها ولماد العالم على انها ايضا لا بد ان تتصل في علومها
وانفعالها بالنفس السماوية وكون مبدأ التدبير لها سماوية

ايضم ونفس النبي والولي ولاسيما نفس خاتم الانبياء والاولياء
متصلة بها كما مرّ من المحقق الطوسي ايضاً وان كان له وجه الا
ان لهم ع مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينبغي ان يتصل
النفس السماوية بباطن ذواتهم ولاسيما صاحب مقام
لي مع الله وادعيا به الهادين الذين ورد فيهم بهم سكنت
السواكن وتحركت المتحركات ونعم ما قال المولوي احمد
اركب اليدان برجليل بالله مدهوش مانده جبرئيل على ان
ما ذكره من ان العناية بها ليست من الاول ولا من
العقول الصريحة ان كان بناؤه على عدم علم المجردات المحضة
بالجزئيات فمع عدم الظن بالشيخ وغيره من الاكابر المشائين
هكذا فهو باطل لكون علمها بالاشياء حضوريا على التحقيق كما مر
وسيجيء في اثبات السمع والبصر له تعالى وان كان بناؤه
على عدم التفاوت العالي الى السافل فالمنفي انما هو ما
بالذات واما ما هو بالعرض فذلك ثابت فان من احب
شيئا احب اثاره وذلك هو الالتفات الخالي عن النقص
والشين وان كان بناؤه على تعالي الاول تعالى والعقول
عن مباشرة الامور الدنية الغير المشعرة وانه لا بد من رابطة

بين

بين الحادث والقديم وانه لا بد ان يستند الى حدوده تعم
فالوسائط والروابط هي النفوس القدسية التي نعتت
اوصافها كيف وقد مرّ في مسئلة الجبر والاختيار ان فعل
زيد مع انه فعله بالحقيقة فهو فعل الله بالحقيقة فتذكر ولعل
مراده بالنفس المتعلقة بعالم الكون والفساد هذه النفوس
القدسية النبوية والولوية المتعلقة اولا بالابدان العنصرية لكن
ليت شعري ما الداعي على الاداء بهذه العبارة وهل يجري
اللسان بالاداء بما هو جناية على اولياء الله بل يتجلى على اسمائهم
ويخلو الشهداء وما فهم وليس ان يكون مراده من متفرعات
النفس المتعلقة بعالم الكون والفساد وليس قولا ثالثا
وترجيح الشيخ هو القول الثاني اعني كونه نفسا سماوية
وحديث الالتفات العالي يقتضي وجهه واما عند المحقق
فيجيء ان النفس السماوية ليست عالية من كل وجه بل النفس
وان كانت سماوية يجوز عليها الانفعال عن بعض الالتفات
فيكون ما يقال لكون علمه فعليا فيندفع بالطلب والدعا
والقسم الطلب والدعا من اسباب سعادتكم من جهته
تذكرك الله تعالى ولهذا اوحى الى موسى ع ان يتوسل من الله

ويطلبه منه حتى يلح طمعا منه ونعم ما قيل راه تو ابد بروشن
كه نپويند نكواست ذكر تو ابد بزبان كه گويند خوش است
وايضا في رباعي اخر هر چند دعا كنى اجابت نكنم زيرا كه
مرادمن از ان زارى تست فلو طلب الصحة البدنية مثلا
في دعائك ولم تقبض وطرك لم يرا لبرا لرؤف الرحيم
الذى هو ارحم من ابيك الشفيق بحيث لا نسبة يعطك
منها ومع ذلك حصل لك الصحة الباطنية لنفسك الناطقة
حيث انها كمادة ساذجة في اول الامر وشبيهة الشئ
بالصورة اى نسبة بين ان يصير اسمائه الحسنى وصفاته
العليا صورة ذاتك وبين ان يصير صور الكائنات الدنيّة
صورة ذاتك ده بود ان بزدل كه ازدروى كاو وخر
باشد ومنباع وعقار منصرفة على ارادتها كيف
وارادتها صارت منطوية في ارادة الله تعالى الفعال لما
تركت ما تريد لما يريد فيفعل ما يشاء ويختار ما يريد
فاذ لها دلت على انه اذ للداعى عقد قلب على ان المدعو
سيكون وكلما يكون فهو معلول علمه تعالى ولا سيما ان الداعى
الذى يستجاب دعوته ينبغى ان يكون جازما بوقوع المدعو
ثم ههنا

166 ثم ههنا مقدمة مطوية بعد قوله فلا يمتنع وجوده وهي ان
هذا رحم بالغيب سائر ادعا، تطابق علم الداعي لعلم الحق
تعالى وليس كل اذ لعله مما يفيد معلوم اخر كما مر
وبالحقيقة فانه كما ان علمها بان جميع الصور المنتشرة من صقعه
فانها صنعته والصنيع صانع المنشئ مصنوعه من ذاته لا محتاج الى
غيره وان كلما يوجد له الاول يذهب المشائين وهذا اى
مذهب الاشراقيين وان لم يزد هام هذه العلل
العلل الارضية مسلسلة تحت سلسلة العلل السماوية
واذا علمت النفوس السماوية الاوائل اى العلل السماوية
كانت او ارضية علمت الثواني اى المعلولات اذ العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول ضرورة ان المتصرف في المعاني الجزئية
اى لها القوة المتصرفة ولها ادراك المعاني الجزئية وادراك
الصور الجزئية كما ان لها ادراك المعاني الكلية ايضا وادراك
العقول المجردة للنفس التي يحصل لها التشبه بها اذ كما
ان لها نفوسا جزئية منطبعة كذلك لها نفوس كلية فاعلم
ان الكلام ههنا في علمها بالجزئيات فاثره اى مجرد
شوق غير حاتم اى غير جازمة كما ذكرنا سابقا ان الشوق

يصير عزما او لا وهو توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة
التردد والعزم يشتد حتى يصير جزما ويزول التردد بالكلية
ولكن قد لا يقارن الفعل ثم ربما يزول العزم والجزم لزوال
شرط او وجود مانع للفعل مثلا بخلاف الارادة الموجبة
اذ لا يتخلف الفعل عنها وهو الجزم الحاصل عند العلة التامة و
ويسميها المتكلم قصدا ثم لما حصر الشيخ اسباب الجزئيات
في الطبيعية والارادية مع ان الاسباب القريبة شئ الخ
اعتذر بان القاسر الخ اما ارادة او طبيع كالمباشر
مثل المشاعر الظاهرة او كالمتأدى الى المباشر مثل الحس
المشترك او المشاهد للحواس مثل النفس المشاهد
للجزئيات بالحواس ولا عن سبب طبيعي في السماء اي
ولا عنصر فقط بل عن علم وشعور له بالجملة في الاسباب الطبيعية
السماوية او اوضاعها بل عن تاثير كلية بل للترقي لا للاضراب
والمعطوف عليه لكلية بل الكلية اي في قوله لا عن سبب الا بعد
لو عنصر اي موجودا عن تاثيرها لهذه المعلولات والمراد ان
للاسباب القابلية الكونية باستعداداتها واستدعائاتها
مدخلية في المكونات لكن التاثير الحقيقي للعلويات كما

من التعليقات

من التعليقات فان مبادي جميع هذه الامور تنتهي
الى الطبيعة هذا الى قوله انتهت عبارته قد نقله عن الشيخ
في مبحث الارادة فكان الاولى حذفه هنا او هناك ان
في كلامه تحاشيا آه اقول لعل تحاشيه عن انفعال السماويات
عن الارضيات عما هي ارضيات واما عن انفعال السماويات
من شيء في الارضيات فوق السماويات والارضيات حائل
للملائكة الكبرى مخدوق لاجل الكل فلعله لا يتحاشى والانفعال
ان قلت لا انفعال لان علم النفس الفلكية هذه فعلي من جهة
علمها او لا باوضاعها التي هي العلل لهذه الكائنات من الحوادث
والتفرعات قلنا المراد الادراك الذي بعد وقوعها المتصل
بالادراك السابق لا سابها وهذا الادراك المقارن شرط
الخ وهذا كادراكك حركتك قبل وقوعها ومع وقوعها
باعيننا هي النفوس السماوية وحينا لتصوراتها اسمع
واري ها علمه بالجزئيات في مقام النفوس الفلكية الخ
فكان عليه ان تحقق الامر آه ان قيل كيف لم يحقق الامر وهو قائل
بوجود الصور الجزئية للاشياء في النفوس المنطبعة الفلكية
وبوجود الصور الكلية في العقل وما فوقه قلت نعم ولكن

لا يعلم من مجرد هذا وجود حقائق الاشياء، ورسالتنا ولا سيما
مع تصريح كثير من المشائين بعرضية الصور وكونها كيفيات
ومن المحققات عندهم كون بعض افراد حقيقة واحدة جوهرا
وبعضها عرضا وبعضها ماديا وبعضها مجردا كيف والشيخ الاشراقي
القائل بجلافتهم الصور اى المثل النورية والمثل المعلقة لا
وسعته فاحيا، هذه الطريقة بقول المحقق سن عليه انه لم يعلم والمستغرقة
من كلامه ان المثل النورية الافلاطونية هل هى امثال الانواع
الطبيعية او متمثلات مناسبات لها كما في السفر الاول وقد
ذكر هذا البحث في كثير من كتبه وح فكيف يكون حاله من بنادى
بعرضيتها ان الصفة الاولى لواجب الوجود هى انه موجود.
بحث انت تعلم ان الوجود الحقيقى البحت ذاته فاطلاق
الصفة اما من باب المشاكلة للصفات الاخرى واما
باعتبار نفس المفهوم العنوانى مع قطع النظر عن المعنون
وفى المنطق يطلق الوصف العنوانى على انسانية الانسان
مثلا والحق ان المراد بالصفة الصفة السلبية اى انه ليس
له ماهية وذكر الوجود البحت من باب ذكر الموصوف
مع صفته وهو مثل قوله هذا الوجود مع الاعتبارات السلبية
والاضافية

والاضافية المشارك فى الجنس المراد بالجنس معناه
اللغوى اذ الواحد معناه انه لا مشارك له فى النوع ولا زيد
ثم صدق السلب هنا باعتبار انتفاء الموضوع فى نفسه فيكون
فى ذكر الجنس اللغوى اشارة الى نفى مطلق الشريك مجانسا كان
او مماثلا او مشابها او مناسبا او غير ذلك اذ الحى هو الدراك
الفعال فاخذ الاضافة فى مفهوم الحيوة باعتبار هذا التعريف
اللازمى واما الحيوة مبدء هذين اللازمين فهى من الصفات
الحقيقية المحضة هو الذى يقوم الجسم اى يقوم وجوده
كما هو شان الفصل المقسم للجنس لا ماهيته اذ قد علم جوابه
فى اكثر ما ليس بجسم وهو الواجب تع والجواهر المفارقة وبما نعض
ما ليس بجسم كالهيولى والجسمانيات من المقارنات للمادة ولنفى
الجسم ليس وجود ها هذا الوجود بعينه على ان الشريعة
المطهرة قد وردت بنفى الدليل العقلى عند هؤلاء وهم جماعة من
المتكلمين عليها سوى ما ورد فى الشريعة كالسمع والبصر
عندهم بل العقل بنفيها بزعمهم لان الحيوة كيفية مزاجية وهو
متعال عن الجسم فضلا عن المركب المزاجى فكلمة ثم للفصل بين
المطلبين اذ يمكن ان يتصور دفعية لا يعلم انه ينفى ان الله

على المغايرة هو الانفكاك في التعقل ولو لم يكن انفكاك فيما ينظر
وذات الشيء بين الشرف له فلا يرد ان كل حي لا ينفك عن علم
ما احساس او تخيل او توهم او تعقل ولا اقل من علم الشيء بنفسه
وايضا المراد انفكاك الحيوة عن الادراك وهو ادراك الجزئيات
بالحواس الظاهرة والباطنة المقابل للتعقل لا من مطلق العلم
اذ ليس كما هو اشرف آه لان المحقق س ذكر وجهين
احدهما ان الحيوة شرط العلم والقدرة واذا اثبت المشروط
لزم اثبات الشرط وثانيهما ما ذكره بقوله لا سيما وما ذكره
المص س يبطل الثاني خاصة لانا نقول بل يبطل الاول ايضا
لان المحقق س اخذ الوصف الاشرف للوصف بالعلم
والقدرة فيه ايضا لئلا يتوهم وصف بالعلم والقدرة حتى بقي
يوصف بما هو شرط الاتصاف بهما وان كان الوصف بهما
موجبا بوجوه اخرى مقررة في مواضع اخرى ايضا قوله ولعل
النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيتين تثنية الزباني وزبانيا
النمل او العقرب قرناها والزبانيان كوكبان نيران
على احد منازل القمر الى زبانيتين بزيادة التاء مثناة الزبانية
والزبانية ملائكة العذاب وواحدها زبينة كعفرية من الزبن
بالفتح

بالفتح وهو الدفع والى الله المفزع يعني عرفوا الله بانه
فيه وصفه نفسه صفوة تنزيه عرفوه وفيه اشارة الى يعني
اياك ان تحمل كلامه ع على ما فهم المعتزلة القائلون بالنيابة
في الصفات وانه دع المبادي وخذ الغايات فيكون قوله ع
هل سمي عالما كقول من يقول هل سمي عالما الا انه فعل لما
فعال المحكم فترتب على ذاته ثم ما يترتب على صفة العلم لو
كانت ولكن ذاته نابت عنها حاشا الجناب الالهي عن هذا
الزعم الفاسد والراي الكاسد بل الصفة مقولة بالتشكيك
كما ذكره وليست منحصرة في المعنى القائم بالغير فتلك الصفة المستقلة
الواجبة احق حق الصفة فليست الصفة غيره لا صحة لها اصلا
لكن طائفة من العقلا هذا شرح قوله ع والى الله المفزع
واشار الى ان المراد بالعقلاء في قوله ع وهكذا حال العقلاء
اولوا العقول الجزئية المشوبة بالاوهام كما عبر ع اولا
بالاوهام واما العقلاء اولوا الابداع والاستبصار فهم لا يصفونه
الا وصفه نفسه وبه يستشهدون عليه ويعتبرونها بنعته
ونعم ما قيل ادار اليه عاشقها نظرة ولم يستطعها من لطفها
اعارته طرفا راها به فكان البصير بها طرفها والغرض دفع شبهة

المعطلين الذين يجوزون التقاعد والتوانى لسوء افهامهم من
هذا الحديث الشريف فيسدون باب تحصيل المعارف الا
لشرع ان الامام المعصوم سلام الله عليه لم يرد ع العقول
الصحيحة كما اوهم لفظ الادهام واراد بالعقلاء هذه بل العقول
العقول الغير دوغيرها هى عقول بشرية انما هى مكتفة بنور
الله ثم وما هى معارف شرعية والغير كون الممنزات بالعقول
مخلوقة غيرها هى شئ ومعقول لا يصادم كونها معارف فطاهرة
لنفس الامر غير ما هى شئ وعنوان اذ لا وجود لها سوى ظهور
المعروف فلا موضوع عتبر فيها لاحكام نفسها اذ لا تقتير
لها من ضروريات هذا الدين اى مما رفى هذه الاوان
بحيث لا يحتاج الى الدليل فى اثباتها لا يقم لانه ضرورى
الدين كضرورى العقل ومنهم المحقق الطوسى المحقق
حيث يقول بالعلم الحضورى كيف يقول بهذا مع ان
التحقيق فى سمعه وبصره ليس الا العلم الحضورى الشهودى
اللهم الا ان يقال لم يمكنه ان يقول هذا حقيقة السمع والبصر
ولم يتحقق هذا نفى القصور اى الاحساس على ما عرفه
الناس مع انه لم يطلق على الله تعالى للتوقيف الشرعى فالراجح
فى الحكمة

فى الحكمة الذى صح كلامه ينبغى ان يفسره بالشهود لا بالاحساس
ولو على وجه كلى لذلك نقول الفرد الخفى ان يدرك ولو على
وجه جزئى كادراكاتنا الصورية الحسية وجوابك ان الفرد
الخفى بحسب ظهور المغايرة هو العلم الكلى وهذا الشهود الا
شراقى المتعلق بالمسموعات والمبصرات الخ بل الشهود الا
شراقى المتعلق بكل الموجودات سمع وبصر كما هو مفاد كلام
الشيخ الاشراقى ان علمه يرجع الى بصره بل مفاد كلام نفس الرب
فى مفاتيح الغيب فشهوده لغير ذاته وموجودات عوالم العقول
والنفوس لما كان فى الغاية بصر وسمع ان قلت البصر
يتعلق بالاضواء والالوان والسمع بالاصوات والكلمات
فالتخصيص الذى يتراءى من كلام يرشدنا فى مبحث الارادة
زائدة على ذاته فى دفع شبهة قد استوفقها واضح بها لبعض
مشايخنا الامامية على ان الارادة زائدة على ذاته فى موقعه
قلت ثم البصر يستدعى الضوء واللون فالبصر والسمع
يستدعى كون المسموعات كلمات لكن التخيير معتبرة بين
المدرك والمدرك فالضوء الذى يناسب بصره تعالى
هو نور الوجود الذى تنور به السموات والارض واللون

الذی يناسبه هو الوان الهيات والكلمة التی يناسب سمعه
هی كلمة كن الوجودية المنشعبة الی الكلمات التامات و
الناقصات كما سياتی مثاليه حاضرة عندنا فی عالم التمثيل
وكما ينشأ النفس فی مقام البصر صورة زيد مثلا كذلك ينشأ
صورة صغيرة وحيزه وتركيبه او تبعه ونحوها وليس انشاؤها
علی سبيل الاختيار والروية بل فطرها الله عليه وكون هذه
الصور مثالية وفی عالم التمثيل انها صور مجردة بلا مادة
لان المدرك لابد ان يكون وجوده للمدرك ولكن حدوثها
وبقاؤها مشروطان بحضور المادة وبهذا ويكونها مدركة
للمشاعر الظاهرة تمتاز عن صور موجودة فی عالم المثال
لانها تدرك بالحس الباطن فبعد ان العالمان الصوريان بعد
اشتراكهما فی التجرد فی الجملة وامتيازهما عن عالم الصور المادية
ممتاز ان بما ذكرنا كل عن الاخر فلو سمی الصور المحسوسة المشروطة
بحضور المادة بعالم صور قليا والاخری بعالم المثال فرقا
بينهما فی الاسم ايضا لكان حسنا وان كان كلا الاسمين مطلقين
فی القديم علی المثل المعلقة المسماة بالخيال المنفصل ايضا
تشبيها بالخيال المتصل ثم ان الفرق بين مذهب الشيخ

ومذهب

ومذهب الطبيعيين بعد اشتراكهما فی كون المبصر بالذات هو
صورة اخری غير الصورة التی فی المادة ان الصورة عندهم
قائمة لقوی النفس قياما حلوليا وعنده قائمة بالنفس قياما
صدوريا وان الصورة فائضة علی القوی من واهب
الصور عندهم ومن النفس عنده لكونها من عالم القدرة و
الملكوت قل الروح من امر ربی مصدر صفة الاضافة
بيانية هذا فی المتكلم الامكانی غنی عن البيان واما فی المتكلم
الوجوبی فلما كان تكلمه عين ذاته فهو مصدر لكل كلمة تكوينية
فضلا عن اللفظية وتكلمه صفة نفسية ای نفس ذاته المتعالية
مؤثرة لكل جميع الكلمات التامات وما دونها الا ان ذاته
معبرة عن الضمير الذی هو غيب الغيوب ومن قال تكلمه
خالقيته للكلام ان اراد هذا الاعراب وبالكلام المقول التی
هی الكلمات التامات لكان حسنا كما ان من قال بالكلام
النفسی اذا اراد بما معنيه ذلك الوجود البسيط المقدس جميع
الكلمات بمصداق واحد بسيط لكان موجها وكذا قول
القائل ان الكلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الكلام دليلا
ان اراد به المتكلمية ای اراد الكلام بالمعنی المصدری

بخلاف الثاني والثالث فانه بمعناه المعارف وهو الحاصل
بالمصدر   اراد به قيام الفعل بالفاعل اه هذا تلميح الى ما هو
التحقيق عنده بان يراد بالكلام الكلمات التامات اى العقول
القائمة به تعالى قياما صدوريا بل كل كلمة قائمة به كما ورد بان
كل شىء قائم به واما على مذهب الاشعرى والذى قال
بالكلام النفسى وعرف المتكلم بمن قام به الكلام فلا باس
بالحلول وقيام قيامه اذ عنده جميع صفاته زائدة على ذاته
ما يقوم بنفس المتكلم انما اعتبر هذا لان الايجاد يستدعى التسوية
والسوابقية ومناطها التعلق بالفاعل   وهى كلمة وجودية اى
وجود لا حرف وصوت قال امير المؤمنين عم انما يقول
لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع
وانما كلامه سبحانه فعله اراد عم بكلمة ما وكذا ذلك العارف
بالكلمات الاعيان الثابتة شيئية الثبوت فى شيئية الوجود
واسمائها ثبوتية كما رقى بحث العلم   بل العالم كله قائم
الكلام الاول باعتبار مغايرة الوجود والماهية يتعلق العقل
والرتق باعتبار اتحادهما فى الواقع   الثامنة والعشرين
هى علمها فى جذوات السيد من العقل والنفس والافلاك

المتعبرة

١٧٣

المتعبرة والاركان الاربعة والمواليد الثلثة وعالم المثال
فهذه تسعة عشر بعدد حروف البسملة ثم المقولات التسع
العرضية فتمت الثامنة والعشرون   والجواهر العقلية
حروف لانها متذكرة بالذات كما ان الحرف غير مستقل بالمفهومية
والنفوس اسماء لاستقلالها بانتساب الوجود الى ذواتها
وعدم امتلاكها لانياتها والطبايع السيالة والاجسام المتجددة
افعال   هو كالمترجم الذى به تلقى المعارف منه ان قلت
الكلام من اعلى ضروب كلام الانسان وهذا استماع منه
واستفادة لا تكلم منه قلت اذ لا تكلم مع الله سبحانه
بلسان الاستعداد من الذى به العلوم والمعارف والمكالمة
من الطرفين وثانيا ان هذه الكلمات وان كانت مضافة
الى الله او بالذات او الى الملك لكنها مضافة الى النفس
اضافة الشىء الى المظهر اذ تنزل من بالمعنى ذات النفس
الى ظاهرها الذى هو عقله   والحديث القدسى فهو فى
الانبياء ع واما فى غيرهم فقد قال ص ان فى امتى مكلمين محدثين
فان تاخر عنه اه كلام الشيخ العرفى باطلاق يشمل
الكلمات العقلية العلمية التى للنفس الناطقة اليه وان كان

مذاقه وسياق كلامه بخصيصاته بالمعارف التي لاصحاب
القلوب والخواطر الربانية التي لاهل السلوك فان الخواطر
منهم اربعة رباني ويسمى نقر الخاطر ولا يخطي ابدا وقد يعرف
بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع وملكي ويسمى الهاما وهو الباعث
على مندوب او مفروض ونفساني ويسمى هاجسا وهو ما فيه
حظ للنفس وشيطاني ويسمى وسواسا وهو ما يدعو الى مخالفة
الحق قال تعالى الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء ويشتبه
في المباحات فما هو اقرب الى مخالفة النفس فهو من الاولين
وما هو اقرب الى موافقتها فهو من الاخرين والصادق
الصافي القلب الحاضر مع الحق سهل عليه الفرق بينها بتوفيق
الله تعالى كذا قال بعض العرفاء الشامخين او لقول ان
النبي صلعم كان يتعلم الجبرئيل هيهات فقد ورد عن اولاده الانجبين
ان روح القدس في جنان الصاغورة ذاق من حدائقنا الباكورة
نه ملک راست مسلم نه فلک را حاصل آنچه در سر سویدای
بنی ادم از اوست واذا كان بنو ادم كذلك فما ظنك في
حق من هو نخبة لباب بني ادم وسيد ولد آدم كما قيل ای
کائنات را بوجود تو افتخار ای پیش از آفرینش وکم ز آفرینش کار
قوله غير كتابة

١٧٣
غير كتابة يراد بالكتاب ادنى مراتب الكتب الوجيزة وهو
عالم الاجسام وقد حمل الكتاب المبين في الاية عليه حيث حمل
الرطب واليابس على ظاهرهما اعني ما هو من الاضداد
بلوح النفس بفتح الفاء   واما اذا اضيفت البراى الى
لوح النفس بفتح الفاء واخذ ذلك النفس والهواء اشرطه
ومن صقع النفس بسكون الفاء كما كان في النفوس الدرسالة الذي
صار فيه كتابا ماخوذا اشرطه ومباينا عن النفس ففي الشق
الثاني قيام الصور بلوح الهواء بل لوح القرطاس المعدودين
من مراتب النفس الناطقة قيام بالنفس الناطقة   وكون
الهواء النفس القلم كاتبا ومتكلما من وجهين ظهر من هذا
ان الهواء كاتب في الوجه الاول ليس انه فذلك ليس الا
الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا والتوفيق انه اشار هنا
الى ان المراد من كون النفس الناطقة هي الفاعل للصور الكتبية
في الوجه الاول النفس المنفسة بما هي منفسة في فاعلة
للتصوير والكتابة في القابل في هذه المرتبة النازلة
عن هاتين النسبتين اذ عند طلوع شمس الحقيقة لا يبقى
وجود لشيء فضلا عن ان يكون له نسبة باحد الوجهين فالنسبة

المغايرة لها نسبة الحقيقة الى المجاز او نسبة اللاانية ومن هنا
قال الرئيس الاول تعم لا نسبة له الى الاشياء انما الاشياء
منسوبات اليه معناه انه اذا كانت الاشياء موضوعات
فللاول تعم بينها اللازم فلابد من انتسابها اليه واذا كان
هو ثم موضوعا كانت هي ليس البتها رفوعة فلا نسبة اصلا
واما قوله الا له الخلق والامر فلا دلالة له على هذا ظاهر اللهم
الا ان لا يكون اللام حرف النسبة ويكون الهاء هاء الهوية
ويرام انه الاصل المحفوظ والنبع المقدم للكل او يكون حرف
النسبة الاشراقية ويبتني الاحتجاج استشهاد على ان معطي الشيء ليس
فاقداله وينطابع دفعة جميع ما في هذا الكتاب كما هو ما نقل
عن امير المؤمنين ومولى الموحدين علي ع و هذا كما قال الحكماء
ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادي العالية كالآن
والامكنة والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطة وان المتعاقبات
في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر وقد مثلوا لذلك
بامر ممتد كحبل او خشب مختلف الاجزاء في اللون يمر في محاذاة
نملة او نحوها مما يضيق حدقته عن الاحاطة بجميع ذلك
الامتداد فيكون تلك الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور

لديها

لديها تظهر لها شيئا فشيئا لضيق نظرها ومتساوية في
الحضور لديك تراها كلها دفعة واحدة لاحاطة نظرك وسعة
حدقتك اقول هذا اذا انظر الى صورة العالم وقواليه واما
اذا نظر الى معناه ووجوده فلا امتداد ولا تدريج اصلا
اذ قد علمت ان الوجود لا جزء له فلا كم ولا كيف له ولا مساحة
ولا عدد له حتى يكون فيه ماض وحال ومستقبل فلا غيبة
ولا حضور ولا اعوام ولا دهور ولا حدوث ولا نفاد
ولا رجوع ولا كرور بل كل ذلك بالنظر الى القوالب والمرائي
شد سيل آب اين همه چندبار عكس ماه و عكس اختر برقرار
وقد قلت في بعض القصائد هيچ تغيير نيست در معنی
گر هزار صورت هی شود مبدل يک معنی است خرقه کاش
خواند ملبس و برخرقه پرهين لوحش ولنسبة الى القلب
المعنوي نسبة الكرسي الى العرش حاصله ان في كل من
الآفاق والانفس اربعة اشياء عرش وكرسي معنويان
وعرش وكرسي صوريان اما المعنويان في الآفاق فالعقل
الكل والنفس الكلية واما الصوريان فيه فالفلك الاطلس
وفلك الثوابت واما المعنويان في الانفس فالقلب

المعنوی و هو العقل التفصیلی والصدر المعنوی وهو الخیال
واما الصوریان فی الانفس فهما القلب الصنوبری والدماغ
وذلک لان اثره هو الصورة الخیالیة ما اشار الیه من حصول
اثر فی معدن التخیل هو حصول الصورة فی القوة وهذا
الذی جعله اثرا منه هو حصول الصورة فی الروح البخاری
الذی هو مرکب القوة الخیالیة ومظهرها لان ذلک من
عجایب سر الادمی ای ذلک السر الدوری بعینها وبهذا السر
اللعدی ربما یرجح الذکر الجهری علی الذکر الخفی حیث انه
اذا سمع السامعة ما لهج به اللسان یرجع الی ما نشأ منه
فیدور علی نفسه علی هیئة الکلمات التکوینیة وان کان الخفی
ارجح من وجوه کما فی قوله الیه یصعد الکلم الطیب ای
الکلمات التامات من العقول البسیطة العالیة فی سلسلة
الصعودیة والعمل الصالح شرایعه وطریقته من فهمها والمعنی
المناسب للاستشهاد علی مطلبه ان یراد بالکلم الطیب
جمیع الموجودات باعتبار انها کلمات الله تع حیث انها کلماته
وجهاتها النورانیة والمراد بالعمل الصالح حرکاتها الجوهریة
والعرضیة الاستکمالیة وهذا حسب العبادة التکوینیة
وقضی

وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاه فلا ینافی انعکاس بعضها بحسب
التشریع وقوله ان کل من فی السموات والارض الا
اتی الرحمن عبدا فکما ان العبد المجازی لا یملک شیئا بل هو
وما فی یده کان لمولاه فکذا العبد الحقیقی لمالک الملک ذاته
وصفاته وافعاله لمولی الموالی بمقتضی توحید الذات والصفات و
والافعال وانما ذکر اسم الرحمن لان الرحمة الرحمانیة عامة
للکل بخلاف الرحمة الرحیمیة فانها مختصة باهل الایمان و
والتوحید لقد احصیهم وعدهم عدا فکما ان فذلکة الحساب
جامعة لتفاریقه فکذلک علمه تعالی جامع للوجودات المتشتتة
بخوالط واعلی ولا یشذ من حیطته شیء وکلهم آتیه یوم القیمة
فردا اذ کل عند النهوض عن الغوایل والقیام عند الله الواحد
الفرد فرد بفردانیته مجرد عن اللواحق والاجنبیات فالفردیة
والتجرد الذی لا اتم منه ویسحب علی الکل انما هو عن
البدن الدنیوی ولواحقه وبالجملة من الطبیعة ولوازمها
واما التجرد التام فهو للاخص وقد قیل امروز ومر برود
فردا هر چار یکی شود تو فرد آ وهذا الاتیان الی الرحمن لا یکون
الا فی صورة الانسان لان الانسان هو باب الابواب الی الله

وهو الصراط المستقيم البيان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم
اى مظهرية اسم الله الاعظم واذا لا ينقطع فيض الله تعالى
ففى الوعاء الذى بحسب هذا الفيض يصل كل موجود طبيعى
الى الانسان الطبيعى ويدخل باب الابواب ويصير كل
الصياصى الى الصيصية العظمى وجميع القرى ام القرى
وما قال س بل نقول آه بيان افراد جزء الاشياء فى باب
الابواب ولكن بحسب وجودها الرابطى له بل بحسب وجوداتها
الرابطية العديدة له فى مثاله المتصل وملكوته وجبروته التفصيلين
وبالجملة فوصول الانسان الكامل الى غاية الغايات وصول
الكل اليها وهذا الانسان وصول كل نوع الى رب نوعه
ومحشوريتها بمحشوريته الى الله تعالى كان عنده علوم
جمة من غير حجاب هذا فى العلم التفصيلى الذى هو منشأ
الكثرة فى مقام الواحدية وفى الرحمة الصفتية التى هى
منشأ الرحمة الفعلية لقرينة قوله س لظهور اسمائه
وقوله فاوجد اولا ما اوجد آه لا العلم العنائى الذاتى الذى
فى المرتبة الاحدية والتكلم الذاتى لانه بسيط فرد وان
كان ذلك العلم ايضا بقاعدة بسيط الحقيقة كل الخيرات علما
اجماليا

اجماليا فى عين الكشف التفصيلى الا انه ليس الكلام فيه
كما استشهد به كلامه س كما قال الله تعالى الذى خلق سبع
سموات ومن الارض مثلهن اعنى العدد فقط او فى كونها
سموات ايضا وذلك اذا عرفت النفس التى من الارض حقائق
السموات بالعنوانات المطابقة انها ما هى وهل هى ولم هى فان
الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود ما به الامتياز فيه
عين ما به الاشتراك اذ هى النفس والقلب والعقل الى آخر
المراتب السبع للانسان كما سيجئ يتنزل الامر بينهن اى عالم
الامر بينهن وكما قال فقضاهن سبع سموات فى يومين
اى يوم مضى وهو آن دثوره ويوم يأتى وهو آن حدوثه
وكل طبيعة سيالة هذه حالها او يوم نورانى هو وجه الله
منه ويوم ظلمانى هو وجه النفس منه او يومى الصورة والمادة
او يومى الدهرى المثالى والزمانى الطبيعى واوحى فى كل
سماء امرها اى الكلمة الروحية التى هى من عالم الامر
ان كل حرف من كلام الله فى اللوح اى فى لوح القضاء وفى
مرتبة العلم التفصيلى الذى هو عالم ارباب الانواع التى كل
حرف منها مشتمل على كل الحروف الكونية او فى لوح سجل

الوجود فان كل حرف من الحروف التكوينية بما هو علم اعظم
واشمخ من جبل قاف بما هو معلوم   من عرف نفسه فقد عرف
ربه اى من عرف النبى الذى هو اولى بالمؤمنين من انفسهم
فقد عرف ربه لانه قال من رانى فقد راى الحق كيف وا
وروحانيته العقل الكلى الذى هو المجلى الاتم فنوس بجامعيته
مظهر اسم الله الاعظم هذا مما يناسب المقام او من عرف نفسه
التى هى خلقت على صورة الرحمن فى جامعيته للاسماء وتعلم
تكوينها بحيث لا تمتنع وجودها اسم من الاسماء التنزيهية
والتشبيهية اذا كانت بالفعل لا كالملك الذى هو مظهر
اسم السبوح القدوس لا اسم السميع البصير ولا كالحيوان
الذى بالعكس فقد عرف ربه لانه معرفة الاثر بما هو اثر والعنوان
بما هو عنوان معرفة المؤثر والمعنون ولا سيما هذا الاثر
الحاكى الذى ليس شيئا على حياله او من عرف نفسه بالعجز وان
لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم عرف ربه بالقدرة
ونحوها ومن عرف نفسه بالجهل وانها كانت فى الايام الخالية
كمراة خالية وصفحة عاطلة ثم تزينت على العلم والمعرفة
من عند الله الحكيم العليم عرف ربه بالعلم واحاطة علمه

بالكليات

بالكليات والجزئيات والعلوم والمعلومات ولا يحيطون
بشئ من علمه الا بما شاء، ومن عرف نفسه بالعبودية وا
والفقر وانه لا وجود ولا صفة ولا فعل الا لمولاه ولا يملك
شيئا عرف ربه بالربوبية والمولوية والغنا وهكذا وجه
رابع هو ان من عرف نفسه بالاحاطة على جميع المراتب المنطوية
فى وجوده وعالمه الصغير من الحقايق الروحانية والجسمانية
والملكية والشيطانية فان فى الانسان شيئا كالملك وشيئا
كالسبع وشيئا كالنبات وشيئا كالحيوان وشيئا كالشيطان
وفيك انطوى العالم الاكبر عرف ربه بالاحاطة على جميع
مراتب العالم الكبير من الدرة الى الذرة وجه خامس هو ان
يكون الخبر من قبيل التعليق على المحال اى من عرف كنه ذاته
مع كونه فى مقام عقله الجزئى ووجوده المحدود ومع كونه
مثل بوقلمون ولا يمكن ضبط اطواره واحصاء شئونه وفنونه
فقد عرف كنه حقيقة ربه وليس فليس وبالجملة فكما ان
للحق تعالى مقام خفاء هو الغيب المكنون عن جميع خلقه
ومقام ظهور لا معروف غيره الا به يعرف اذ هو نور
كل نور كذلك للنفس مقام خفى لا يكتنه ومقام ظهور

لا معروف بهذا الاعتبار في عملكتر من مراتبه وقواه الا انه تعرف
ولا ظهور لها الا ظهوره دانش نفسیست نه کار بشر بست
گر بحق دانا شوی دانا که حیست کلام الله وكتابه
جميعا دون سائر الكتب السماوية هذه التفرقة بين القران و
سائر الكتب باعتبار التفرقة بين الرسل تلك الرسل فضلنا
بعضهم على بعض فان نبينا صلعم لما كان خاتم سلسلة الوجود وسلسلة
الانبياء لم يبق بينه وبين الله تعالى واسطة فكان القران كلام
الله وانتقال جبرئيل عند نزوله منجما لا ينافي ذلك بخلاف غيرهم
لحصول واسطة او وسائط في حقهم والقصر المنقطع عن
القابل والتدلي بالفاعل الحق القائل اللذان هما مناط الكلامية
حقيقة لا لهما حاصلان له بنحو التمكن والاستقامة في الغاية
بحيث لا يمكن ان يصل حد وراء ولا غير ممكن كما قال تعالى فاستقم
كما امرت كونه كلام الله خاصة كلمة خاصة قيد المضاف
اليه لا المضاف اي كلام الله بلا واسطة حجاب وليس المقصود
انه كلام خاصة لا كتاب اذ قد مر ان كل كلام الفعل كتاب
بوجه والفعل لقوله الاول اي الكلامية والكتابية
كان باعتبار عدم التعلق بالمادة والتعلق بها وهذا باعتبار
الوحدة

الوحدة والكثرة مطلقا فان الكثرة قد يكون باعتبار نفس الماهية
والمفهوم كما يكون باعتبار الكمال والنقص في الوجود العقول
بالتشكيك فلا يرد مثل الكثرة في العقول المختلفة بالنوع
وفي مفاهيم الاسماء والصفات سبحانه والثاني في انحاء
الوجودات فهو والقران مصدر قرء اصله كالضم والجمع
قال تعالى ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه فكلام
الله المنزل على نبينا صلعم هو العقل الكل الذي هو مقام ورد
ما ذكره بمعنى جملة العقول المحركة للسموات والارضين لكونها
بدايات وغايات لها فهذا الكلام قران باعتبار الوحدة وفرقان
باعتبار بهات العقول انه قلنا بان لها بهات كما هو المشهور
والا ففرقانيتها باعتبار تفاوت المراتب في العقول بالشدة
والضعف فهذا المنزل بما هو كلام الحق آه اي المنزل
على النبي المطلق والوحي المطلق المذكوران في اول الفصل
لا القران المجيد ليلائم ما بعده سيما قوله واما القران العظيم
آه ومع ذلك فالاولى حذف كلمة هذا كما لا يخفى كما
في قوله تعالى وانزل التورية اي قال للناس وفي القران
هدى للخواص وقال في التورية حكم الله وهو خطاب الله

المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير فمعظم ما
ما فيها اداب واخلاق ومعظم ما فيه حكم شامخة ومعارف
عالية ففيه عظائم العلوم الالهية واما ايات الاحكام التي
فيه فكلها خمسمائة وقد جمعها المقدس الاردبيلي وقيل ان التوراة
اكثرها اداب واحكام ليس مجرد صورة خياليه اذا تشاهد
ما تمثل في الحواس سواء جاء من الخارج او من الداخل
فذلك البعض من الاتباع ترقى عند نفسه ولم يقتصر على
ان حقيقة النبي تتصل بحقيقة الملك فقط كما يقول بعض
اخر بل يقول ان النبي متصل بحقيقة الملك ايضا ولكن خياله
فقط يناله والا فهو يناله صورة خيالية صرفة يكون نظيره
اضغاث احلام تكون في النوم لان تلك الصورة الخيالية ليست
من الالواح العالية وظل لما فيها كالصور في الرؤيا الصادقة
الحاصلة من مشاهدة النفس ما في تلك الالواح ولكن مع
التباين الى مخطئ تام لان القوى الباطنة كما استعامة
فاذا امتثل الخيال بالصورة انطبع الحس المشترك ايضا
لانه كمرآة ذات وجهين احدهما الى الخارج ينطبع فيه
صور المحسوسات التي تأدت اليه من المشاعر الظاهرة

والاخر

١٧٩ والاخر وجهه الى الداخل تنطبع فيه ما يؤدى اليه من الالواح
العالية او من الخيال مما ركبته المتخيلة فاذا علمت ان
الصورة تساق من العوالم الباطنة الى خيالية المنفرد ومن
خياله الى الحس المشترك ومنه الى مشاعره فكيف لا يكون
شاهدا مع انه كما ان عقله فوق العقول كذلك حس ذوق
الحواس في شدة النورية والتمثيل ثم ان منها الملائكة
الوحي اي تستفيض منها هو لاء او ظني ان النسخة كانت
بدل تستفيض منها كتابته بعد تدبر في مقابلة قوله ولعله
هي الملائكة الوحيه واعظمهم اسرافيل اي باعتبار رقيقته
واما باعتبار حقيقته فهو قائم دائما بين يدي ربه لا يتوجه
الى جهة طرفة عين ابدا لم يبرح ولن يبرح عن مقامه قط كما
ذكرته في موضع من تفسير النفس وهذه التأدية ليست
من قبيل الانتقال والحركة للملك اه وان كان له ايضا وجه
فان كون حقيقة الملك في ذلك المقام الشامخ كونه برقيقته
هناك وهذا معنى صعوده وان لم يكن انتقال وكونه برقيقته
متمثلا للنبي في عالم الكون الصوري المحض حتى صارت
مشاهدة له كون حقيقته هاهنا وهذا معنى نزوله ثم

تنزل الملائكة والروح وقال تنزل الامر بينهن ومثلها
كثير وعلم مما ذكرناه ما قيل آه فان معنى مخاطبة الروح
القدسية في اليقظة ان قوى روح الولي او من دونه لا
تتابع روحه لعدم قوة ذلك الروح بخلاف قوة روح النبي
فقواه مستيقظة تشواغل الحس لا تقدر روحه على نزعها
نزعا تاما مثل ما يكون للنبي ومعنى معاشرة روح النبي صلعم
اياهم في النوم اي شبه الدهش المذكور بتابعة قواه لروحه
بحيث رأت ما رأى في حين كونه يقظان بهذا العالم الطبيعي
العنصري يجد صورة الملك صورته على وجه يعرف انه
ملك كما هو من خواص النبوة كما في قوله في سورة آل
عمران آه هو الذي يصوركم في الارحام اي يصور ابدانكم في
الارحام الظاهرة ويصور نفوسكم بنقوش الاحوال
والملكات العلمية والعملية في ارحام الابدان في بطون
امهات العناصر لان كل من يفتح بصيرته يرى انه يخمر طينة
القلوب من عليين الملكات الحميدة او من سجين الملكات
الرذيلة الى ان تقضى الاجال وكذا الصور وجودكم ونفوسكم
على ما هو وهي عليه في الارحام الباطنة الظاهرة في النشآت
العلمية

العلمية والعملية في ارحام الابدان في بطون امهات العناصر
لان كل من يفتح بصيرته يرى انه يخمر طينة القلوب من عليين
الملكات الحميدة او من سجين الملكات الرذيلة الى ان تقضى
الاجال وقوله هو الذي انزل عليك الكتاب اي الكتاب
التكويني اي ادرجه في وجودك منه آيات محكمات هي
الحروف العالية من العقول النورية التي لا سيلان ولا
حالة منتظرة لها هن ام الكتاب لكليتها وحيطتها بجميع
ما دونها واخر متشابهات هي الكلمات الناقصات السافلة
ذوات المراتب المتشابهات الواردات على المواد وكذا
انزل عليك الكتاب التدويني ذا الآيات المحكمة والآيات
المتشابهة فان التاويل لا يكذب التفسير وعلى قواعد
علم الحروف المحكمات الحروف الاربعة عشر النورانية التي
يجمعها صراط علي حق نمسكه هي ام الكتاب لكونها ذكرها
في فواتح السور مغنيا عن الآخر لكون الفاء والواو داخلة
التي بانضمامها يحصل عدد ركعات الفرائض اليومية
في بينات النورانية وكذا الضاد في الصاد والشين في
السين والغين في العين وهكذا الا بانضمام الباء التي هي

اصلها در مجموعها ثمانية عشر نوعا هي اصول حروف التهجي
بازاء ثمانية عشر الفا هي عدد جميع العوالم اذ يقتضي كل شي
فيه معنى كل شي لا بد ان يرى العين المتجمد في كل واحد منها
كما انها بزوية الالف في كل واحد منها واحد ولذا حمل الالف
او خليفة اعني اليا والواو داخلة في بينات كل الحروف
ثم الحروف الثمانية عشر نوعا التي لها ارقام برؤسها
هكذا ا ب ح د ر س ص ط ع ف الى اخرها ولذا يرجع
اليها الاثنان والملفوظ بانضياف الكاف الفارسي
والبا والزا والجيم الفارسيات المقطعات بالنقطة
الثلثا الموضوعة بازائها لام الف في العربي فانها اربع
بحذف المكرر الى قوله كل في كتاب مبين وهو
الذي خلق السموات والارض في ستة ايام هي بحسب التاويل
المراتب الست التي هي ادعية اختفاء نور الحق دون بروز
التعينات وهي الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت
والناسوت والكون الجامع وقد يؤول لستة من الرسل
العظام ومن اولي العزم فكل عهد من عهودهم مع عهود
اوصيائهم على جميعهم الف تحية وسلام يوم من ستة ايام
خلقة

خلقة العالم وقد يؤول باللطائف السبع فاما يوم الجمعة فهو
يوم الجمع ويوم العيد واللقاء فايام الخلقة واختفاء نوره ستة
ولهذا نسب يوم السبت الى القالب ويوم الاحد الى النفس
ويوم الاثنين الى القلب والثلثا الى الروح والاربعا الى السر
والخميس الى الخفي والجمعة يوم الله وذكرهم بايام الله
وقوله في الرعد المر تلك ايات الكتاب قال الحسن
المصري لكل كتاب صفوة وصفوة القران حروف التهجي فقيل
الم معناه الله جبرئيل محمد وفي الرسالة النيروزية ذكر
الشيخ الرئيس معنى الحروف المقطعة من اراد فلينظر اليها
وقد يقال في الم الالف من اقصى الحلق واللام لساني والميم شفوي
ففيه اشارة الى ان اول كلام العبد واوسطه واخره لابد
ان يكون مصروفا في ذكر الله او نقول المراد بالالف هنا اشارة
الى الذات المتعالية واللام الباقية الوسطية الى الملكوت
وعالم الامر والميم الشفوية الظاهرة الى الملك وعالم الخلق
والرا بزبره وبينته التي هي الالف الليفية اشارة الى
العروج الى ما بدء بعد النزول الى عالم الملك كما بدأكم
تعودون وقوله في سورة ابراهيم الر الالف

اشارة الى الذات واللام الى الالهية في السلسلة النزولية
والراء الى الربوبية في السلسلة العروجية وقوله طه
الطاء والهاء اربعة عشر فهو اشارة لمحمد ص الذي هو البدر
التمام واما قسم بالمعصومين الاربعة عشر عليهم السلام
واما قسم بادم وحوا سواء كان آدم الاول او آدم صفي
الله ع لان الطاء متعلقة بادم والهاء بحوا اذ من جمع الاعداد
من واحد الى تسعة يحصل خمسة واربعون عدد ادم ومن
جمعها من واحد الى خمسة يحصل خمسة عشر عدد حوا او خمسة
عشر عدد ضلع المثلث المتعلق بادم وقد ورد ان حوا خلقت
من احد اضلاع آدم فانظر الى تطابق العوالم قاعدة اعلم انا
اذا اردنا ان نجمع بين الاعداد المتوالية من الواحد كم كانت
فانا نضرب نصف المراتب في عدد المراتب بزيادة واحد
فابلغ فهو مجموع تلك الاعداد مثاله نريد ان نجمع من الواحد
الى العشرة فنضرب نصف العشرة وهو خمسة في عشرة
بزيادة واحد وهو احد عشر فبلغ خمسة وخمسين وهو
مجموع المراتب من الواحد الى العشرة وقوله حمعسق
الحاء والميم زبرها وبيناتها تسعة وتسعون فهو اشارة
واما قسم

واما قسم فهو اشارة الى التسعة والتسعين من الاسماء الحسنى
وقد ورد ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة
والعين اشارة الى العقل والسين الى النفس والقاف الى
القلب فهذه عطف بيان لحم والمعنى انها مظاهر الاسماء المعدودة
او حم معناه انه حق محمد اي على حق محمد وهو عقل كل ونفس كل
وقلب كل واهل الباطن فيها من حقيقته وسره والسر في
ذلك آه والسر فيه ان الوجود العيني الكتبي واللفظي والذهني في المرتبة
سواء كان حقيقته او رقيقته جميعها ظهورات لشيء واحد و
في ذوي المرتبة محفوظة وللوجودات اصل محفوظ وليس منها
تفاوت الا بالشدة والضعف والظل ليس مباينا لذي الظل
ولا الاسم بما هو عنوان مباينا للمسمى والرقيقة حكاية
الحقيقة وبالعكس وان كانت الحكايات بالتفاوت تفاوت
الحاكين وبالجملة في القران ثلثة تدويني هو ما بين الدفتين
وتكويني وهو اما آفاقي واما انفسي فمن قرء اي واحد من
الثلثة على وجهه كان كمن قرء الباقيين وهذا القاف رمز
الى قوله تعالى ق بناء على تفسيره بالجبل المحيط بالدنيا وهو
عالم المثال المنشعب الى هورقليا وجابلقا وجابرصا

واما اذا فسر بالقدرة او بالقلب فلا اذ لا اعظم من القلب كما
في الحديث القدسي لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني
قلب عبدي المؤمن وكذا اذا فسر بالجبل ولكن ادى به الى
الوجود المقدس المخصص كما قال ابن عباس القاف جبل محيط
فاشار الى الوجود المخصص فانه باعتبار عظمته عند الله وجلالة
منزلته لديه واستغنائه مشرق سبيله ونهايته بين يديه وكذا وسطه
فيما بين شرق الوحدة وغرب الكثرة جبل شامخ لكنها
ذات مراتب هذا جار في كل من القران التدويني والتكويني
الافاقي والانفسي فكل بكل اعتبار سمي باسم جليل ذو امر
حكيم يس والقران الحكيم الياء زبره وبينته احد عشر وهو
عدد هو والسين حرف الانسان الكامل لان للسين في حروف
الجمل الاستوائية الميزانية اذ بين بينها ما بينته تعادل زبره
الا هو اذ كل واحد منها ستون وكذا الانسان الكامل ميزان
عدل باعتبار توفيته اللاشر والعالم بل باعتبار مراتبه المتعالية
فكان يس قسما بوجوده باسمه الاعظم وجملته الاتم اولما كان
الياء خاتمة حروف الجمل خاتمة هي عين الفاتحة باعتبار بينته
التي هي الالف نظرا الى ما بدء وهو الالف التي هي مبدء الحروف
كان المعنى

كان المعنى ان خاتمة الحروف التكوينية هي الانسان
ان جميع القران في باء بسم الله وانا النقطة تحت الباء قد
اختصر الحديث لكونه مشهورا والمراد بالنقطة تحت الباء ما هي
راسها والمراد بالتحتية الباطنية وبالحقيقة هي باطن باطنها
لان باطن الباء هو الالف ولذا طول باء البسملة والنقطة
راسه للالف كرسم النقطة النازلة خطا والنقطة الجوالة
دايرة والحركة الدورية قطعا كان اشارة الى انها وراء
مقام الظهور مقام الخفا الصرف وهو الوجود بالله المجرد عن المجالي
والمظاهر والمراد من الحمل انه المغني فيه وانا الفاني فيه والمراد
بالله انه الحقيقة النورانية التي هو باطن ذاتها وبالجملة سبين هذه
الجامعية قاعدة بسط الحقيقة كل الوجودات وقوله العلم
نقطة كثرها الجاهلون اشارة الى هذا المقام الفهم في لفظ
النقطة باعتبار عددها اشارة الى الاحشاء المذكور فان
النون خمسون وهو بحذف الصفر والتنزل خمسة والقاف
في التنزل عشرة فبانضمام الطاء والهاء نصير خمسة وعشرون
بعدد حروف التهجي عند جماعة ولو ورد هذا الكلام الجليل
اعني انا النقطة تحت الباء مفردا مجردا عما قبله لكان له احتمالان

. احدها ان يكون المراد بالاما نابه الجهة النورانية الغ وبالنخفية المقهورية في جنب سطوع نور الباء وهو العقل الكلي ويكون
شرح قول ابن الفارض قدس سره وان كنت لي من نقطة الباء
حفظة رفعت الى العالم منه بجملة وثانيها ان يكون المراد بالاما
الجهة الظلمانية وبالتخفية التنقل وبالنقطة نقطة سواد الامكان
الذي في العقل الكلي وان كان مختفيا تحت سطوع نور الازل
فيكون كقولهم بالباء ظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد عن المعبود
وعلى هذين كان تعبيرا عن مقام العبودية والتذلل والانكسار
كما كان الاول تعبيرا عن مقام الافتخار لشهود الاتصال
بالواحد القهار كما قال بعض العرفاء الى جون در تو نكرم
بادشاهم تاج بر سر وجون در خود نكرم خاكم و از خاك كمتر
بل يرى جميع الموجودات في تلك النقطة الواحدة اي
الموجودات العينية التي في النقطة الكتبية وذلك اذا اخذت
النقطة الكتبية رقيقة للنقطة الحقيقية وظهورا منها في
عالم الوجود الكتبي حتى يشاهد معنى والله بكل شيء محيط بان
تمثيل قولهم اقرء وارقا ويصل من ظاهره الى باطنه ومن باطنه
الى مطلعه ويترقى من مقام التعلق الى مقام التخلق ومنه الى
مقام

114
مقام التحقق الا البياض الخالص يعني اخر الامر والا فالقران
في مقام مكتوب بالحمرة وفي مقام بالخضرة وفي مقام بالصفرة
وفي مقام بالبياض وفي مقام لا لون له اصلا وذلك بحسب مراتب
النور من الاحمر والاخضر وغيرهما او الركن الاحمر والاخضر من
العرش وغيرها كما قال سره برزت الجحيم لمن يرى هذا
نظير مراتب اليقين من العلم والعين والحق حيث ذكرها لهم
في النار واجروها في النور على ان في الجلال نارا نورا وفي
التجلي هيبة انسا والحكماء مثلوا العقل الفعال بالنار لكاد
زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار اني انست نارا ولا
يبعد ان يكون آه وفي النبي صلعم قوة باطنة توثر فيهم ويقلبهم
وكيف لا والنبي اولى بالمؤمنين من انفسهم ومطلعا
وه المطلوق في اصطلاح العرفاء هو مقام شهود المتكلم عند تلاوة
آياته متجليا بالصفة التي هي مصدر تلك الاية كما قال مولانا
الصادق عم لقد تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون
وكان ذات يوم في الصلوة فخر مغشيا عليه فسئل عن ذلك
فقال ما زلت اكرر آية حتى سمعتها من قائلها وقد ينقل
الحديث هكذا ما من آية الا ولها ظهر وبطن ولكل حرف

حدود الكل هو مطلع ولعله س نقل بالمعنى من الطبع والنفس
والصدر ولعل الصدر هو مقام الخيال كما زياده من
الناسخ والا لكانت المراتب ثمانى وقد يزداد فى اخر
المراتب الاخفى فليسقط العقل او الطبع وهو الانسب هنا
لقوله س كمراتب باطن الانسان فان الطبع ظاهره وبالجملة
هذه اصطلاح العرفاء والحكيم يطلق النفس [illegible] على
الجميع او الاكثر وهم يستغنون عن البيان بالعيان كما هو دين
اكثرهم فى اكثر المواضع وقد يبينون بقدر ما يسع المقام وقد
نقلنا اصطلاحهم فى اول تعاليقنا على السفر الاول وزدنا
بيانا هنا بوجه اخر فنقول الطبع معلوم والنفس هى المحركة
الشهوية والغضبية والمدركة لمآربها ووسائلها وهى
كما فى سفر النفس نقلا عن صاحب العوارف والمعارف
وهو استاد الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردى
قدس الله روحهما بمنزلة الام والقلب بمنزلة الولد الكامل
تارة الى الام ان كان قلبيا منكوسا وتارة الى الاب المقدس
الذى هو الروح ان كان مستقيما منورا حتى يشمله العناية
والتوفيق او يدركه الغواية والخذلان فيلحق بابيها ان شاء الله
والعقل

185

والعقل جعله هناك بمنزلة لسان الروح اى باطنه وظهوره فمنزلة
منه منزلة العقل التفصيلى من العقل البسيط الاجمالى والسر
هو مقام الاتحاد بالعقل الفعال كما هو مذهب [illegible]
والخفى هو النفس اللاهوتية الواصلة الى عالم اللاهوت
ومرتبة الاسماء والصفات وقد بين الشيخ ركن الدين
علاء الدولة س هذه اللطائف السبع بان العوالم اربعة الناسوت
والملكوت والجبروت واللاهوت ولكل من الثلثة الاول
افقان والرابع وهو اللاهوت منتهى المراتب لا مطمع
وراءه فالافق الذى على ظهر العناصر للطيفة القالبية
والافق الناسوتى الذى يلى الملكوت مظهر اللطيفة النفسية
والافق الملكوتى الذى يلى الناسوت مظهر اللطيفة القلبية
والافق الذى يلى الجبروت مظهر اللطيفة السرية والافق
من الجبروت الذى يلى الملكوت مظهر اللطيفة الروحية والذى
منه يلى اللاهوت مظهر اللطيفة الخفية ولعله الاخفى الذى
هو اللاهوت وهو المنتهى وهو س قدم السر على الروح
والامر سهل وقد رايت قبل ذلك بعشرين سنة او اكثر
تفصيلا لهذه اللطائف السبع فى بعض المثنويات الفارسية

وظني انه كان من الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري
ولا يحضرني الان تلك النسخة وعسى ان يكون هذا القدر
كافيا في المباحث العلمية رزقنا الله تمام التخلق والتحقق
بها بمحمد وآله الاطهار سلام الله عليهم اجمعين فالاولى
منها يعني هذه اولها وادناها وفوقها مراتب شتى تعلم من ادناها
كما ورد عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع اعرفوا الله
بالله اي اعرفوا الله بنور وارد من عنده على قلوبكم وتقربوا
اليه حتى تصدق في حقكم قوله الحق بي يبصر وبي يسمع واعرفوا
الرسول بالرسالة اي بنبوة التعريف الحاصلة فيكم فان النبوة
قسمان نبوة التعريف ونبوة التشريع والاولى هي الانباء
عن معرفة الذات والصفات والاسماء والثانية جميع ذلك
مع تبليغ الاحكام والتاديب بالاخلاق والقيام بالسياسة
وتختص هذه بالرسالة ولو كان كل لكان المراد الوراثة
عن الرسول المتحققة في الكمل حتى ان الفقهاء مظاهر
وقد ورد ان من حفظ القران فقد ادرجت النبوة بين
جنبيه بل قد روى ان عبادا ليسوا بانبياء يغبطهم
النبيون وانهم قال انه في امتي محدثين مكلمين واعرفوا

اولي الامر بالامر بالمعروف اي بصيرورتكم من الولاة لا
العارفين معنى العالمين بالحقائق فقط بل المتدين المتشرعين
القيم ذوي الاوامر التكوينية التشريعية له مقام شامخ
التي هو الكلام الذي هو عين ذاته فان هذه المقامات بكلا
ثم تتعالى بها بعض محققي المتكلمين القيم كالمحقق المفرى في
حاشية شرح التجريد وغيره وعن الكائن اي بالتفقه
لفت جهتهم والكائن كالعقول الكلية والملائكة المهيمنة
المختفي الكائن تحت سطوع وجوب الازل ومثلها العقول
الصاعدة الفانية دوانهم في ذاته فان كل انسان الى الا مكان
اميل واحكام الكثرة عليه اغلب كان من الكفار ظاهرا او
باطنا وكل انسان كان الى الوجوب اميل واحكام الوحدة
عليه اوفر كان من السابقين المقربين كالانبياء والاولياء
وكل انسان تساوى عنده الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين
ان اوليا ما ينكشف ... روح القدس
هي العقول المستفادة وبعضهم روح القدس والعقل
الفعال وقد عرفت الكتاب وفي هذه التعليقة معاني
هذه الالفاظ وقد كتبنا معنى عند ذكر مراتب علمه تعالى

واما ق فقد ورد انه جبل محيط بالارض اى الوجود الخفى الصادق
المصدق ص ومن المناسبات ان الصاد ق وانه فى المرتبة
الرابعة عشر من حروف الهجاء اعنى وقع وسطا كالكعبة وان
للقلم فيه سبع حركات بعدد سبعة اشواط الطواف
لئلا يطلع آه ونعم ما قيل بين المحبين سر ليس يفشيه قول
ولا قلم للخلق يحكيه فكنا هو الكينونة السابقة لنا فى عالم
العقول والحرفية باعتبار عدم استقلال العقول فى الوجود
وانها انفسية لها بل لها الوجود الرابط المحض اذ لا ماهية
لها ولو بمعنى المتعلق بل لا ماهية لها عند المحققين ولذا كانت
من صقع الربوبية موجودة بوجود الله باقية ببقائه كما مر
غير مرة نزلنا هو الكينونة اللاحقة النفسية فى سطور اى ندود
شبهها فى الطول والاستقامة بالسطور ونظم هذا البيت
قول الشيخ محى الدين العربى كنا حروفا عاليات لم نقل متعلقات
فى ذرى اعلى القلل وقول امير المؤمنين على عم لابى الاسود
الدئلى الكلمة اسم وفعل وحرف يشير الى هذا فان كلامه سبحانه
فعله كما فى نهج البلاغة فالمراد بالكلمة هى كلمة كن اى الوجود
المنبسط المقسم للحروف العالية العقلية وللاسماء وهى

الجواهر

الجواهر الحبانية الثابتة وللافعال المقترنة بالزمان وهى
الموجودات العرضية السيالة وعلى مذهب المص من
اثبات الحركة الجوهرية فى الطبايع والاجسام فى ابعض من
الافعال المقترنة بالزمان والاسماء هى النفوس من حيث
كونها برازخ بين العقول الساكنة والطبايع السيالة
وفى ذلك العالم تصير الحروف المفصلة اى الانواع المتخالفة
المتباينة التى كل من مقولة وكل جنس عن الاخر تصير منفصلة
بنفض كل عن ذيله غبار الاعتبار وتصير المنفصلات من افراد
كل نوع متصلة واحدة وهذا كان عقلك باخذ حرف كل حقيقة
معرى عن الكثرة اللواحق الغريبة وهو ح اصل ومميز الكيف
والكم والوضع وعن سائر المختلطات كلا عن الاخر افرد كتابك
وارقاء ان ينكشف عليه معرفة الحروف المنقطعة اى العقول
التى هى كلام الله تع وقوله الخ وكيفية نزولها اى كيفية
صدورها نفوسا كلية هى كتاب الله ثم نزولها فى صدور
منشرحة اى كيفية صدورها مثلا متعلقة هى رقائق تلك
الحقائق فى النفوس المنطبعة والصدور هو الخيال و
وكيفية النزول انه تصير الارواح المرسلة ارواحا متجسدة

وهي تتمثل صور البسيطة كل ذلك بلا اعتياف او المراد بالثلثة
العقل البسيط الاجمالي والعقل التفصيلي النفساني والحباب
وبالجملة وصلنا لم اي المعقول للعقول وكتاب فصلت للنفوس
او الحباب الى اوليا ما رتسم في لوح القادر المبتدئ
حروف التهجي وكذا يرتسم ويستودع في الواح النفوس
الحروف المفردة من العقول التي هي نعم لا شرف وتنساق
اليك بلا طلب من تجلد اي العقل الفعال كان في باطن نفسك
بمقتضى فطرة الله التي فطر الناس عليها ومن الكلمات التامة
والمعقولات البديهية التي تحصل بلا تعب وبلا مبادي
تصورية وتصديقية بمختلف لتستعد لتلاوة آيات
كتابي الافاق والانفس والحاصل ان الحروف المقطعات
وراء اللفظية التدوينية مراتب احدها العقول البادئات
التي هي وسائط فيضه وجوده تعم في السلسلة النزولية
وثانيها العقول العائدات التي هي روابط الحادثات
الى القديم في السلسلة الصعودية وثالثها التجليات المكونات
الكامنات من العقل الفعال في العقول الجزئية البشرية
في اوايل فطرها فطرة الله التي فطر الناس عليها ورابعها

الكلمات

الكلمات البديهية في مقام العقل بالملكة اذا عرفت هذه
فيراد في كل مقام من موارد استعمال الحروف المقطعة ما
يناسب ذلك المقام فالثالثة والرابعة هنا انسب كما ان
الاولى والثانية انسب بقوله ولم يحدث سمع العقول
القدسيين والملائكة المقربين كما في قوله ان في اتي مكلمين
محدثين بصيغة اسم المفعول اي بكلام الله تعالى وبحديث
الملك كما هنا انسب بما تقدم لقوله يا رب ان قومي
اتخذوا هذا القران مهجورا اي تبعوا القران التدويني وراء
ظهورهم واعرضوا عن تلاوة آيات الكتاب التكويني الافاقي
بابا طيلهم وكذا لم يتفكروا في كتاب نفسهم الذي با حرفه نطق
المضمر بل لم يتمسكوا بالكتاب الاعلى الذي هو اول بالمؤمنين
من كتب انفسهم والذي من حرفه فقد عرف ربه وولوا
وجوههم شطر الجبت والطاغوت وآثروا العين الاخفش
على العبطة العظمى التي هي ام الكتاب والعروة الوثقى
بلسان الرمز والاشارة الى القران التكويني الفعلي
والنفسي وغيرها حتى كلام الله الذي في مرتبة العلم العناني
كما قيل سترها فتحيل مورده الكاملين المكملين

والمتكلمين المسترشدين وربما يترجم ايضا عن لسان اهل
فلاك بالنسبة الى الحرف مما يختص باحبائه المتالهين
اذ السخية معتبرة بين المخاطب والمخاطب والحال لا يلتفت
الى السائل ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم آه قد قيل انه على
صورة قياس اقتراني وينتج من كلا الحق واجيب بعدم
اشتراك الاوسط لان الاسماع الاول قلبي والثاني سمعي
واجيب ايضا بان المقدمتين مهملتان وكبرى الاول لا بد
ان يكون كلية ولو سلم فانما ينتجان لو كانتا لزوميتين وهو
ممنوع ولا يخفى ان كون هذا قياسا غلط لان لفظ لو لم يستعمل
في فصيح الكلام في القياس الاقتراني وانما يستعمل في الاستثناء
وكيف يصح ان ينعقد في كلام الحكيم تعالى وتقدس انه قياس
اهملت فيه شرائط الانتاج وانه فائدة تكون في ذلك وهل ترتب
القياس الا لحصول النتيجة بل الحق ان قوله تعم لو علم الله فيهم
خيرا واردا على قاعدة اللغة يعني ان سبب عدم الاسماع عدم
العلم بالخير فيهم قوله تعم ولو اسمعهم لتولوا كلام اخر على
طريقة لو لم يخف الله لم يعصه يعني ان التولي لازم على
تقدير الاسماع فكيف على تقدير عدم الاسماع والتفصيل
يطلب

١٨٩

يطلب من المطول للعلامة التفتازاني فلو فرض الفائد
كالطير هذا اشهاد لعرفان الفاني كلا ان قوله او كالسياح مثال
لعلمنا لعل مقام شامخ والمعرفة مقام اشمخ مثلا العلم بالعقل
الفعال ان تعلم انه مقابل رتبة في ذاته وقت فعله عن المادة
وانه لا حالة منتظرة له وانه يخرج كل النفوس الارضية من
القوة الى الفعل وغير ذلك من احكامه والمعرفة به ان تستغني
في ذاتك في فعلك عن البدن وقواه ولا يبقى لك حالة
منتظرة وتكمل النفوس وتتخلق باخلاق الروحانيين بل
باخلاق الله تعم وبالجملة العلم بالحقائق والظفر بمطلب ما هو
وهل هو ولم هو بها والفحص الشديد والبحث الاكيد حتى
تعثر على العنوانات اللطائفة والمهيات الحقيقية للحقائق
هو السباحة في ابحر الحقائق والمعاني والعرفان بالله تعم
وباياته الكبرى التي في كتبه العرشية واللوحية والعلم
الحضوري بها وبآياتها الشخصية هو الطيران في سماء
الجبروت وافضية الملكوت فانه اسرع به انما
جئ في كلام الله تعم بصيغة للاشارة الى انه صار المحب
محبوبا كما لقب صلعم بحبيب الله فحينئذ المحبة الالهية

والى انه صلى الله عليه وسلم لم يكن له حول وقوة من نفسه بل بما يقويه الله
تعالى كما فى قرائة المخلصين بفتح اللام ولكن وصل من حيث
هو سميع حاصل كلامه ان عالم الملكوت عالم تام فيه جميع ما هو
فى هذا العالم من المحسوسات الخمس على وجه يليق بالملكوت
لكن كل من ما يصل اليه بشعر خاص من الخمسة المستنيرة بانوار
الملكوتية فيقوته الباصرة يرى ما لا يرى اشخاص الانسان
الطبيعى بما هو طبيعى من المرئيات الملكوتية ويسمع بسمعه
ما لا يسمعون وبلسانه ويده ما يدركه ما لا يذوقون كقوله
ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى ويشم ما لا يشمون
كقوله انى اجد نفس الرحمن من قبل اليمن ويلمس ما لا
يلمسون كقوله وجدت بردا انامله بين ثديى وبالجملة جميع
ما يدركه النبى او الولى حالة الانسلاخ ملكوتية بالمدارك
الملكوتية ولكل له شان يختص به وهذه الاقلام رتبتها
دون رتبة القلم الاعلى ليس المراد بالاقلام العقول التى
فى الطبقة المكافئة التى هى دون القلم الاعلى الذى هو العقل
الكلى سواء اريد بعقل الكل العقل الاول او جملة العقول
الطولية والعرضية وانما المراد بها النفوس الكلية السماوية
اى عاقلتها

اى عاقلتها باعتبار فعاليتها فيما دونها قال الشيخ القونوى
هل رتبة هذه الاقلام دون اللوح المحفوظ والنفوس
الكلية هى اللوح المحفوظ بل المراد بها النفوس الجزئية الفلكية
المسماة بالنفوس المنطبعة لكن لها اعتباران احدهما اعتبار
تعلقها بالمواد الفلكية وبهذا الاعتبار هى الواح المحو والاثبات
سيلان الطبائع الفلكية جوهرا على التحقيق وعند هذا الشيخ
وثانيهما اعتبار تدليها وتعلقها بنفوسها الكلية وبهذا الاعتبار
هى اقلام رتبتها كذا وكذا ويدخل فى الشرع الواحد النسخ
لمن التصلاة النبى عم فى كل وقت لسبب متساوية فعلا يتصل
بالنفوس المنطبعة الفلكية العالمة باوضاع اجسامها ولوازم
اوضاعها ويرى صورا ويحكم بمقتضاها وقد يتصل ويرى
صورا اخرى ويحكم اوضاعها بمقتضى ها وقد يتصل ويرى
صورا اخرى ويحكم بمقتضى اخر ومن هذه الحقيقة
الالهية تعرض من الميزان للالهية درجات وللفاعلية مراتب
ولهذا اشار الشيخ ره الى ان من هذه الحقيقة الالهية
وهى اسم السريع او المصدر التردد والتردد هو السيلان
الجوهرى فى النفوس المنطبعة ولما هذه الحقيقة

اى لولا كتاب المحو والاثبات العلمى لم يكن كتاب المحو والاثبات
العينى فى عالم الكون والفساد كما ان هذا التردد الذى
يجده الناس فى نفوسهم ختم مقضى وجوده فيهم اى يصير
التردد مرتفعا عنهم ويكون كالمقضى الذى لا تردد ولا تبدل
او المعنى انه كما ان من هذه الحقيقة الالهية التردد ختم مقضى
فى الكون كذلك ختم لازم فى النفوس التى ارضها سطح
الفلك الثامن اه قدس هذا قريبا من سبحت قدرته الله تعالى
وقد كتبت هناك نذرا مما يتعلق بالمقام اثبات
المحو ولذا ان منشا انتزاع العدم السابق المثنى هو الوجود
السابق عليه وكذا منشا انتزاع العدم اللاحق هو الوجود
السابق اللاحق لا اذا العدم نفى محض وباطل صرف فلا
يتوهم ان المحو رفع وعدم فكيف يثبت وقوله ومحو
الاثبات معناه اثبات محو الاثبات فان المتحركات جوهرا
وعرضا يمحو مرتبة منها ويثبت مرتبة اخرى منها ثم يمحو هذه
المثبتة وهكذا الى ما شاء الله تعالى واما اللوح المحفوظ بجهته
العقلية والقلم الاعلى الالهى فلا حركة ولا تجدد فيهما
ولا اختلاف الامور طرف الخلاف انما هو لوح
المحو

المحو والاثبات العلمى والعينى ولقلوب الاولياء
الكشف العجيب الذى هو الكشف المعنوى العلمى فى لطائف
المنظرية وهو البلوغ الى حد العيان والكشف المذكور ههنا
هو الكشف الصورى الذى هو لازم الاعمال الصالحة والا
خلاق المرضية ومراده ان لكل معنى صورة ولكل حقيقة رقيقة
والعاملون اعمال الطريقة المصطفوية يرون صور تلك
المعانى السابقة ورقائق تلك الحقائق فيرون بالمشاعر
الملكوتية كتابا وكتبة واقلاما كلها صورية ملكوتية ويسمعون
صريفها الملكوتى وذو الربانيين منهم الجامع بين التحقيقات
العلمية والعرفانية وبين الرياضات العلمية والخلقية يجمع بين
الكشفين وخراب هذه الدار الدنيا اذ كلما فيها من النقوش
والصور وصفاتها ستعود الى صقع الله الواحد القهار
وستقبض وتطوى فى سطوع نور الانوار فلم يبق الا الهوية
المادة ومرجعها الى الدثور والبوار وما الروح والجثمان
الا ودائع ولابد يوما ان ترد الودائع فقوله نور اشارة
الى مرتبة العقل هذا فى التكوينى الافاقى والانفسى واما فى
التدوينى فالكلمة اشارة الى كون جميع القرآن فى الفاتحة بل فى

الحروف المقطعة الاربعة عشر النورانية بل في باء البسملة
بل في نقطة تحت الباء كما مر وفصل الخطاب الى مقام الكريم
وان لكل سورة بل لكل اية مدلول غير مدلول الاخرى
وقال اهن كان ميتاً آه هذا في التكويني الانفسي اظهر منه
في التدويني ولكن اطلاق الاية يشمل الكل فان الناس كانوا
امواتا فاحياهم بارسال النبي وتكميل الولي وانزال القرآن
واستشادهم سوزه هين كه اسرافيل وقتند اوليا مرده
را زنشان حيوة است وغما جانهاى مرده اندر كورتن
برجهد زاوازشان اندر كفن وهي افضل علم بافضل معلوم
كذا في الهيات الشفا وغيرها اما انها افضل العلوم فلانها
علم يقيني لا تقليد فيه اصلا بخلاف الباقي اذ لا يخلو منه والا قل
في التصديق بوجود موضوعاتها المبينة في الحكمة ولهذا
فلها الرياسة العامة والمخدومية المطلقة ولان فضيلة العلم
اما بفضيلة موضوعه او بشرافة غايته او بوثاقة مباديه
والكل يتحقق في هذا العلم اما الموضوع فهو الوجود المطلق
الذى هو خير محض وموضوعات مسائله هي الحق جل جلاله
وصفاته وافعاله وملائكته المقربون وغير ذلك من اعاظم الموجودات
واماغايته

واما غايته فهي صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم
العيني والفوز بالسعادات الحقيقيه واما مباديه فهي
البراهين المعطية لليقين الدائم واما ان معلومها افضل المعلومات
فقد علمت ان المعلوم بها ما هو بخلاف معلومات غيرها فانها
اعراض من سنخ الحركات او الكميات او الكيفيات وما
يجري مجراها فلا حكيم بالحقيقة الا الله تعالى اي ذا العشرة
افضل مراتب العلم الحضوري ولهذا اى لانه اتم انحاء العلم
الحضوري مخصوص به تعالى قيل انها موهبة آه قال ومن
يؤت الحكمة اطلاق الخير الكثير على الحكمة يستلزم الاطلاق على
القرآن التدويني لانه حكمة وكذا على كتاب الانفسي الحكيم
وشمله قوله تعالى قل الروح من امره ولا يخفى ان الاسماء التي
مضى ذكرها وباقي تطلق على التدويني والتكويني بمراتبه
حتى الروح يطلق على الكلمات التكوينية من الكائنات بمراتبها
كلمات الله فانها من هذه الجهة من صقع الربوبية فكيف
لا يكون من صقع الروحانية فان اصل حقيقته من
العالم العلوي فان هذا القرآن الذى بين الدفتين وجوده
اللفظي والكتبي فضلا عن وجوده الكياني كلها حكايات عما

فی اللوح المحفوظ وهاف القلم وهاتی مرتبة العلم العنانی مترجمات
بلسان حالها بقوله لقد کنا حروفا عالیات نزلنا فی سطور
سافلات واما کتاب الانفسی الذی هو ام الکتاب و
والکتاب العقلی الذی هو نافذة الکتاب الافاقی وخاتمته
فهنا اصل الحقیقه الذی هو علی بالفعل لانه کان علیا او سیکون
علیا حتی یکون من باب تسمیة الشیء بما کان مثل اتوا الیتامی
اموالهم او من باب تسمیة الشیء بما یؤول الیه مثل ارانی
اعصر خمرا او یکون علو الرقیقة باعتبار علو الحقیقه لا
تصالها بها ومنها الموعظة الحسنة من باب تسمیة الشیء
باسم جزئه لان الموعظة الحسنة هی الخطابة والقرآن مشحون
من دلایل الحکمة ای البراهین الساطعة او انه الموعظة
الحسنة بمعنی اخر قوله تم یعرفون نعمة الله لعلها فسر
بالقرآن بل بکلام الله الناطق ومنها المیزان فهو کالموعظة
الحسنة لان فی القرآن الموازین الخمسة المفصلة فی مفاتیح
الغیب واسرار الایات وفی سفر النفس وهو میزان بمعنی
اخر الیه وهو ما ذکره بقوله لانه معیاره والشر بمعنی
اخر هو المصطلح علیه اذ لو عدوا النقصان الذی هو لازم
الذاتی

١٩٣
الذاتی اللازم لماهیة کل معلوم شرا مصطلحا لما عدوا العقول
بل الافلاک خیرات محضة عند تخمیس الاقسام فی دفع شبهة
الثنویة نظرا الی ان له عدم واقعی یقابلها فانه شر انما هو فی
عالم العناصر وسیاتی ذکر هذا الاصطلاح هناک ایضا
والدلیل علیه رغما لانوف الطایفة الجادلة کالامام الرازی
واضرابه حیث قالوا ان الحکماء لم یبرهنوا هذه المسئلة اعنی
ان الوجود مطلقا خیر والشر عدم بل اکتفوا بامثلة جزئیة ثم
ان هذا الدلیل قد سبق العلامة الشیرازی فی شرح حکمة الاشراق
علی المصنف فی اقامته وهو دلیل جید خفیف المؤنة
فارتضاه المصنف وانت اذا تاملت واستغربته
لما فرغ من ذکر الدلیل شرع فی المنهج الذی ذکره الشیخ فی
سادس تاسعة الهیات الشفا المراد به تحقیق المقام
علی وجه یدفع النقوض کما سیذکره المصنف لعله رفقة
وکالبرد للثمار والمطر المانع عن تبییض الثیاب هذان
المثالان لیسا فی کلام الشیخ قد اضافهما المصنف ان
قلت کیف یکونان مثالین لما کان السبب غیر واصل
للمضرور به والمراد بغیر الواصل ان لا یدرکه المضرور به

وما المفرور به وهم صاحب الثمار والثياب والفرو الشر
عدم عدم انتفاعه ومدرك السبب هو اللمس او البصر
فليس هو من حيث انه مبصر متاديا فما هو مدرك السبب
المضر لم يتضرر به وما يتضرر به لم يدركه فالسحاب مثلا لا يحكم
عليه بالشرية والحاصل ان القوة اللامسة التي تتضرر الى
تسخين الشمس وبها يحكم المتضرر بالشرية على السحاب لا
يتوجه حكمه عليه بل على عدم السلامة وعدم الكمال اللمسي
بان تلك القوة لا خبر لها عن السحاب حتى تحكم عليه بشئ و
والقوة الباصرة المخبرة عن السحاب لا تحكم عليه بالشرية
اذ لا تتضرر منه فلو كان السحاب المانع للشعاع شرا بالذات
لما تخلف عنه الشرية في الباصرة وفي اللامسة الحاكمة بها ثبت
ان الاعدام والمولات كتفرق الاتصال الذي هو عدمي
والتمثيل اي ذكر المثال او التمثيل المصطلح عليه
تقريره ان الالم نوع من الادراك فيكون وجوديا هذا وهو يطول
المسافة اذ لا حاجة في ادعاء كون الالم وجوديا الى التمسك
بكونه ادراكا لان كونه وجوديا بديهي وجداني كما ستوضحه
فليس في الالم ادراك آه اقول المحقق الدواني لم يجعل
المدرك

المدرك تفرق الاتصال فقط حتى يرد لما كان المدرك
في العلم الحضوري عين الادراك والتفرق عدمي فالالم
عدمي فله ان يقول سلمنا ان الادراك عين المدرك لو
كان العلم حضوريا لكن لا نسلم ان المدرك هو تفرق الاتصال
فقط وان كان هو ايضا مدركا على نحو الادراك الحضوري بشرة
بل غير الملايم المتعلق للادراك المعتبر في تعريف الالم هو
الحالة الوجودية الوجدانية المرتبة على عدم الاتصال
ولا سيما اذا كان السبب سوء المزاج وكيف يكون تلك
الحالة الوجدانية عدمية وان كان عدمها للملكة والعدم مما هو
عدم انما يتحقق لا خبر عنه ولا اثر له وفي تلك الحالة المؤذية
كل الاثر والخبر وهو قدس سره قال في بحث الحركة والسكون
في رد من قال بنفي وجود الحركة القطعية لكل منهما نحو خاص
من الوجود وكونهما في الاعيان عبارة عن صدقهما على امر وتحقق
حدهما فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف انتهى فاذا كان
الحركة والمضاف وغيرهما من ضعفاء الوجود وجودية فكيف
لا يكون الالام والاوجاع وجودية ثم في قوله لكن لا نسلم
على نحو ثبوت اعدام الملكات وقوع فيما هرب عنه اذ ح

يكون الشر وجوديا لان يكون مراده من الثبوت تحقق العدم
وقوعه نحو العدم كما ان تحقق الباطل بطور البطلان و
تحقق الحق بطور الحقانية والالم تحققا بل عليه قوله فوجود
العدم عين ذلك العدم لكن الالم كغايته هذا القدر من التحقق
وهو الا التحقق حقيقه لتلك الحالة الموذية والقوم لما اختلفوا
فان سبب الالم هو تفرق الاتصال او سوء المزاج كما هو
المشهور وفي هذا الكتاب ايضا مسطور فادراك التفرق
ادراك سبب الالم وادراك غير الملائم الذي هو الالم ادراك
تلك الحالة الموذية ولكون الالم وجوديا استشكل كون
التفرق العدمي علة للالم الوجودي ووكد واني الفصية
عنه بارجاع التفرق الى الامر الوجودي فالتحقيق في دفع شبهة
المحقق الدواني ان يقال المدرك المنافي في الالم الذي هو نحو
من الادراك الحضوري اما التفرق الاتصالي ونحوه من
الاعدام فيكون الشر عدميا كما قاله المحقق واما امر وجودي
وجع وما هو وجع كما ذكره المورد وذكرنا ايضا في الدلائل
الاحساس في المنع فنقول الالم بما هو وجودي وجع وبما هو
وجع خير وليس شرا بالذات ولكن فرق بين كون الشي خيرا
في ذاته

في ذاته وبين كونه ملائما للشيء فمجرد عدم الملائمة لشخص الناشي
من الفعالم وضعف نفسه لا يخرجه عن الخيرية ثم كيف يكون
ذلك الوجود شرا في ذاته ومهيته والحال ان كل وجود ملائم
مهيته وسنوك عينه الثابتة فالجسم يقتضي وجودا عين
الكثرة بالقوة والكم المنفصل يستدعي وجودا عين الكثرة
بالفعل والمتصل القار وجودا قارا والغير القار وجودا غير قار
والنار وجودا انزاعا قطاعا والسم الحية وجودا لذاعا وكل شيء
منها شرور لذواتها ومهياتها فكذا في الالم وانما اعلى
ان يوصف هذه بالشرية بلحاظ ما يعد شرا للشيء هو بما
هو مناف لوجوده وهذا انما يتم فيما كان موجودا اولا
حتى يكون شيء منافيا له عادما لذاته او لكماله وكلامنا في
الاستدعاء الذاتي الاولي الازلي لنفس الوجود للاعيان
الثابتة اللازمة للاسماء المستفيضة بالفيض الاقدس
في المرتبة الواحدية بل الجز المحض فلا شيئية لها هناك الا
شيئية المهية وبالجملة الاستدعاء في العلم للوجودات الخاصة
في العين والذي يدلك على ذلك لزوم واضحة عليه انه لو كانت
الالام شرورا بالذات والذاتي لا يتخلف لكانت
لا تتخلف ح

هذه في علم الله تعالى الغير مستور ولا سيما ان علمه تعالى بها حضوري
وهو عين المعلوم وحيث لا يحكم عليها بالشرية هناك
لفعالية وكون علمه تعالى فعليا وخيرا كله وعدم انفعاله
وتاثره اذ لا مادة ولا جهة له وراء الجهة البحتة علمنا
ان شرية الاوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها ادراكات
ووجودات بل باعتبار الانفعالات والتاثرات وهي
عدميات فثبت ان الشرور بالذات اعدام ثم ان فيها
من الخيرات الاضافية مالا تعد ولا تحصى فانها من حيث
الاضافة الصدورية الى القلم الاعلى خيرات حيث ان
المعة ملايم علمه ومقتضى ذاته وكذا من حيث ان السعداء
والمقربين بها يرتقون الى المقامات العالية من الصبر
والرضا والتسليم وغيرها وكذا هذه الادراكات المولمة
يحصل الاطلاع على احوال اهل الابتلاء فيستغيثونه
ويتفاوتون مع ان شريتها بالذات مع وجوديتها معارضة
بالدليل الذي ذكره س حذوا للعلامة الشيرازي
وعلمت انه قد تمسك س في ارجاع الالم الى العدم كالتفرق
ونحوه بثلث مقدمات احدها ان ادراك المنافي
في الالم

في الالم حضوري لا حصولي وثانيتها ان وجود كل شيء عين
ماهيته وثالثتها ان العلم مطلقا عين المعلوم بالذات ومع صحة
جميع هذه المقدمات لا ينحل الشبهة لان المقدمات تتم في احد
الادراكين اعني ادراك التفرق لا في الوجع الذي هو مسببه
وقد ذكر مورد الشبهة فرض انفكاك كل من التفرق
والوجع عن الاخر فالحل الحقيقي ما هو مستفاد مما يجوب الله
وقوته من ان الالام والاوجاع بانواعها وافرادها
وجوديات وهي في انفسها خيرات وان لم يكن ملايمات
لاربابها مثل اذى الحي الذي آه ان قلت نحن نرى ان
اذى الانسان اكثر من اذى الحيوان اذا ضرب بخشبة
قلت المراد اقلية اذى النفس بما هي نفس واكثرية
اذى البدن الحي بما هو بدن حي ولذا قيد الحي بما قيد
ليخرج نفس الحيوان الذي له نفس خيالية مجردة تجردا ما
وانه لو تراءى في الانسان اكثرية اذى كان ذلك
لكون بدنه الطف حسا واذكى حسا من الحيوان
منيت اي ابتليت مادته من مناه يمنوه ابتلاه وذلك
ممنوا اي ابتلاه بادى الاحصاف قبل الرجوع الى البرهان

اذ لعدم يعلم ان بعض الاقسام غير موجود فيكون خارجا عن المقسم والخير
والشر هنا اما ذاتيان او اضافيان وفي القبسات كلام السيد
يدل على الثاني حيث قال في الاول مالا شر فيه بالاضافة
وهو موجود ثم قال وذلك كالجواهر العقلية من الموجودات
التي لايكون فيها امر بالقوة ولايقع منها شر بالاضافة اذ لايزاحم
موجودا اما ولا يفتقر بوجودها شيء الى اخر ما قال
في كيفية دخول الشر اي بكلا معنييه المصطلح وغيره كما فصل
ثم ان دخولهما في القضاء بالعرض اما دخول الشرور بمعنى النقصانات
والامكانات اللازمة للماهيات في القضاء بالعرض فلكون
الماهيات ولوازمها مجعولات بالعرض والمجعول بالذات
هو الوجود الذي هو خير فلا واما دخول الشرور التي
هي الوجودات المضادة التي هي خيرات بالذات وشرور
بالعرض في القضاء بالعرض فلكونها جعلت من الجاعل الحق
للخيرات الذاتية لا لان تكون معدمة لذات او لكمال
ذات فالنار جعلت لتكون من اركان وجود المركبات
ولينضج اغذية الانسان مثلا بل خلقت لله لا لان تحرق
ثياب مظلوم فوقوعها بالعرض والغضب جعل فيك لتدفع
مايزاحمك

197

مايزاحمك من السير الى الله تعالى ولتذب عن مدينتك فاضلة
لا لان تفترس ما يزاحمك عن مشتهيات النفس الامارة
والوهم جعل فيك لتحريك وبر فيك عن الوقوع في مواقع المهلكة
قبل بلوغك الى الكمال لا لان تخاف من الميت او من
فقدان رزقك في غدك قبل مجيئه وهكذا فالنار العقلية
لا شر فيها بل النار الكلية التي في عقلك لا تضاد الماء الكلي
العقلي بل النار الجزئية التي في خيالك لا تضاد الماء الجزئي
الذي فيه قدر بلطيف حكمته زمانا آه وكذا القدر حركة دورية
كل باجزائها يرتبط الحوادث الى القديم ولا يلزم التخصيص
بلا مخصص والقدر عبارة عن وجودها في موادها
اه ان قلت قول الشيخ تتادى الى [illegible] قدره يدل على ان
المراد هو القدر العلمي اعني صور النفوس المنطبعة الفلكية
لا العيني اذ المتبادر عنه التادي الخ قلت قد حمل المحقق
التادية على التادية العرضية من الاسباب المتقدمة على الشيء
بالزمان لا التادية الطولية وان كان لها ايضا وجه ولعله
اشار بذلك اشارة لطيفة الى الحق عنده من العلم [illegible]
هذه الوجودات الجزئية والجواهر العقلية وما معها اه

على ظاهر كلام المحقق س اشكالان احدهما ان القدر على ما علم
من تعريفه هو وجود كل شيء في موادها مفصلة والجواهر
العقلية لا يمكن ان تكون في المواد وكيف يمكن ان يكون في
القضا والقدر بهذا المعنى مرة واحدة وثانيهما ان القضا على ما علم
سابقا وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فالصدر عنه
تم في العالم العقلي على سبيل الابداع دفعة بلا زمان وقول
المحقق س لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
ان يشير الى هذا فعلى هذا فالقضا في الجواهر العقلية لا العكس
ودفعها بان القضا والقدر هنا غير ما هو المصطلح فان
المراد ان الجواهر العقلية كلها موجودة في علم الباري تعالى
بالاجمال وهو القضا من حيث ان ذلك العلم الاجمالي
عين الكشف التفصيلي فهو القدر او ان المراد بالجواهر العقلية
غير العقل الاول وكذا المراد بالعالم العقلي الذي مضى في كلام
المحقق س يجوز ان يكون العقل الاول لا جميع العقول
فوجود صورها فيه مجملة اي بنحو البساطة قضاء ومفصلة
باعتبار مهياتها قدر وهذا القدر القم غير ما اصطلح عليه
واما كون الجواهر العقلية في القضا او بالعكس فامره سهل
كلان

كلان الحركة في الزمان بوجه والزمان في الحركة بوجه فان
... في المواضع مختلف كما قرر في موضعه وكونها وجودها
فيهما مرة واحدة لاجل ان التفاوت بين المجمل والمفصل
بحوي الادراك لا بالمدرك واما الجسمانيات فمعلوم انها
موجودة مجملة في القضا مرة ومفصلة في القدر مرة اد لبت
من صقع الربوبية لعلية الرواتبه لعلية احكام المادة عليها
فلها وجود تفصيلي في القدر العيني نوى وجودها مجملة في العالم
العقلي ويمكن ان يحملا على ما هو المصطلح ويلاحظ الكيانيات
من صقع الجواهر العقلية الابداعية وقد علمت ان نسبة
المتغيرات الى الثابت دهر فحق انها موجودة فيهما مرة واحدة
دهرية فاذا لوحظ الكل والمحيط فالجزئي والمحاط لم يبق لها
اثر وحكم على حيالها بخلاف الجواهر الجسمانية فانها ماخوذة
بشرط الكمال التعلقي بالمادة فلها وجود ومعلوم انها غير
محيطة بما فوقها بل مستغرقة بعلم ما فوقها بها وذاك وجه
اخر قال صاحب المحاكمات والجواهر العقلية موجودة
في القضا والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل
ولكن باعتباري الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض

الجسمانية التى موجودة فيها مرتين مرة فى الارض مجملة ومرة
فيها الى ان نزال مفصلة انتهى كلامه وهو مجمل تفصيله ما ذكرنا
واجيب عن هذا آه المجيب هو الشيخ الرئيس فى
الاشارات وشيد اللحقون فا طعن فى الاشارات
بانكه وهو بمعناه والعصمة اسم لما يعتصم به وانما يعرف
بتشديد الراء لعل الجواهر لظواهر بعض النصوص و
والروايات لم اجد منافاة والروايات معارضة بمثلها
وشمل قوله تعم وقليل من عبادى الشكور لا يدل على ما ذكره
اذا التقصير فى الشكر لا ينافى كون المقصر من اهل النجاة
لجواز ارادة الشكور فى الطرف الاشرف وهو صيغة المبالغة
مع ان القلة فى الشكر معارضة بالاضافة التشريفية فى
عبادى ان الذى كلا سنا فيه اى الكمال الذى قلنا
ان الشر عدم كمال الذات هو الكمال بحسب قوة النوع او
بحسب استعداد الشخص لان كلامنا انما الكلام منه كمال مخصوص
كالصولة من الاسد والعدو من الغزال والمراد بما بعدهما
من الكمالات ما ليس كذلك مثل الحكمة بالنسبة الى اكثر الناس
فى غيرها خوذة فى الطبيعة الانسانية المطلقة ولا مستعد
لها مواد

لها مواد اكثر الناس بعد بها ليس شرا لهم فا لمقوم من الالف
مطلوب والتعويج من الدال مرغوب او المراد بقوله آلة
كلا منا فيه ان الكمال الذى قلنا ان افراد كل نوع لا بد ان
تصل الى كمالها هو الكمال الاول والثانى لا ما بعدهما وهذا
انسب بما قبله والاول انسب بما بعده اعنى قول الشيخ وهو
الذى استثنيناه فان المقربات هنا لوازم اعمال او
وهذا معنى تجسم الاعمال الوارد فى الشرع المقدس اى تكرر
الاعمال تصير منشأ لحصول الملكات والملكات لها
الخلاقية بان فى القدير الخلاق جل شانه ديموز ذلك اتحاد ماد
الملكة والملك وفيضانها الوجود فى المادة بعد تهيؤها و المنور
ينصبغ فى الهوائل الزجاجية بصبغها وبالجملة تكون للملكات
اظلال تناسبها وصور تشابهها كصور النمل للملكة الحرص
وصور الحيات والعقارب للملكة المؤذية وقس عليها غيرها
ونعم ما قيل كر زخارى خسته خود كشته ور حرير قز درى
خود رشته انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح اى العقليين
اقول ان هذا الا افك افتروه عليهم حاشاهم عن ذلك
وكيف يقول الذين هم ابناء العقل وسلالة بنى النجباء

والتقبيح العقليين نعم لما كان الحسن والقبح عندهم بمعنى
موافقة الغرض والمصلحة وخلافهما والحكماء باعتقاد هؤلاء
نافون الغرض نسبوا اليهم فكأنهم يقولون ينبغي للحكيم ان لا يفعل
به ولما كان هذه المسئلة من معارك الآراء لا بأس بذكر
طرف من الكلام فيه فنقول اختلف في حسن الاشياء وقبحها
هل هما عقليان او شرعيان فذهب الحكماء والامامية والمعتزلة
الى الاول والاشاعرة الى الثاني ثم ان المعتزلة اختلفوا
فذهب الاقدمون منهم الى ان حسن الافعال وقبحها
لذواتها لا لصفات فيها وذهب بعض من قدمائهم
الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا في الحسن
والقبح جميعا وذهب ابو الحسين الى هذا في القبح دون
الحسن فقال لا حاجة فيه الى الصفة محسنة بل يكفي انتفاء الصفة
المقبحة وذهب الجبائي الى ان ليس حسن الافعال
وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات
اضافية يختلفان بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم
تاديبا وظلما والمراد من كون الحسن والقبح عقليين ان العقل
يمكنه ان يفهم ان الفعل الفلاني ممدوح في نفس الامر والآخر
مذموم

مذموم وان لم يرد به الشرع الانور او يمكنه فهم الجهة
التي بها حسن الفعل فامر به الشارع او قبح فنهى عنه وان
كان بعد ورود الشرع وعدم فهم جهات الحسن والقبح
في بعض الافعال لا يقدح في عقليتهما لانه يعلم اجمالا انه
لو كان خاليا عن المصلحة والمفسدة لقبح من الحكيم طلب
فعله او تركه والمراد من كونهما شرعيين انه لا يمكن للعقل
ادراك الحسن والقبح وان فاعل هذا يستحق المدح وفاعل
ذاك يستحق الذم ولا ادراك جهات الحسن والقبح
في فعل من الافعال لا قبل ورود الشرع ولا بعده وقد
يقال المراد بالعقلية اشتمال الفعل على الجهة المحسنة او المقبحة
سواء ادرك العقل تلك الجهة ام لا او بالشرعية خلاف
ذلك فعلى العقلية الشرع كاشف ومبين للحسن والقبح
الثابتين له في نفس الامر ولا يجوز في الفعل الذي امر به
ان ينهى عنه في ذلك الوقت بعينه ولا فيما نهى عنه ان يؤمر به
كذلك نعم يجوز اذا اختلف الوقت كما في صورة نسخ
الاحكام وعلى الشرعية الشرع هو المثبت له لا الكاشف
وليس الحسن او القبح عائدا الى امر حقيقي في الفعل قبل

ورود الشرع ويجوز التعاكس المذكور ولا علاقة لزومية
بين فعل الصلوة مثلا ودخول الجنة ولا بين اكل اموال
اليتامى ظلما واكل النار في الباطن ولذا لو ادخل الله العبد
المؤمن العابد الزاهد النار والكافر المشرك الجنة لجاز
عند اصحاب هذا المذهب بخلافه على مذهب المحققين فان
العلاقة اللزومية ثابتة عقلا بين الافعال الحسنة
والصور الملذة وبين الافعال القبيحة والصور المؤلمة
كما في الكتاب المجيد جزاء بما كنتم تعملون جزاء بما كنتم تكسبون
وقوله صم انما هي اعمالكم ترد اليكم وقوله عم ينقى البنية [المسببة] و
وجرى عادة الله باطل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو
عقلية الحسن والقبح للعلم الضروري باستحقاق المدح على
العدل والاحسان والذم على الظلم والعدوان وهذا العلم
حاصل لكل عاقل وان لم يتدين بدين ولهذا يحكم به منكر
الشرائع ايضا كالبراهمة وايضا العلم بحسن ما حسنه الشارع
اوقبح ما قبحه يتوقف عليه اذ ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان
امر بالقبيح ونهى عن الحسن سفه وعبث الله منزه عن
ذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول واما بالشرع
مذور

٢٠١

مذور ومنها انه اذا جاز عندنا للفلاسفة آه وهذا لما [يق]
على اصحاب القول بالمثل انه يلزم عليهم انها اوجدت
لاجل ما تحتها من اصنامها اي لان تكون دستورات لصنع
هذه الاصنام وهذا وذلك كلاهما ناشئ من سوء الفهم
لكلامهم والجواب ما سينكشف لك في موضعه ان
والجواب الذي يجري على لسان القلم الان ان الانسان انه
باق على الفطرة الاصلية قول المشكل انه وقع الاحتجاب
عنها لعوارض غير لازمة قلنا بل وقع الاحتجاب بملكات
لازمة دائمة وصور جوهرية لازمة بلا زوال فصار
مثل مركب القوى كاللبن والخل ونحوهما وكان كيفيته
مربوطة مع ملك مرتبط واحد ثم ان المقام من الاسرار
التي لا يفهمها اكثر العقول ويعزها ويهلكها وقد روي
ان رسول الله صم كان يجتاز في بعض سكك المدينة ومعه
اصحابه فاقسمت عليهم امرأة ان يدخلوا بيتها فدخلوا فرأوا
نارا مضطرمة واولاد المرأة يلعبون حولها فقالت
يا نبي الله الله ارحم بعباده انا باولادي فقال صلى الله عليه
بل الله فانه ارحم الراحمين فقالت اتراني يا رسول

اسما حسان التقى ولدى فى النار فكشف لكتى الله عنه
منها وهو ارحم الراحمين ثم قال الراوى فبكى رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال هكذا اوحى الله تعالى الى نبوتنا نفض حمده
الشامل وفيه ترجيح المرجوح القم ملا مادة اذ لا مادة لمجموع
المادة والمادى وكذا لا مكان ولا زمان لمجموع العالم من
الامكنة والكائنات والازمنة والزمانيات
لو كانت ذات شعور كما رفض الاشراقية كما اسندتهم
اليها والقم القول بانها نباتى طائفة من سعود الكواكب
ونحوستها اى نحوس آثارها التى فى عالم العناصر بالنظر
الى اشخاصها فان السماويات رغم المشترى بها الى السعادة
اذ لا تضاد فيها ولا تنازع فلا شرية فيها اصلا كما ذكره
ثم قال ارأيتم لا ابدا للنهار فى التأويل نور الحق وجود
السموات والارض فلو كان بدون ليل المهيات لاحرقت
سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره ولم يبق شعاع نوره
ابصار الناظرين وبصائرهم بل لم يكن ناظر كما لو جعل
ليالى المهيات سرمدا بلا نور الوجودى او ليالى المواد
الجسمانية بلا انواره الاسفهبدية الفلكية والارضية
الالهية

الالهية بل الحيوانية اللواتى بها حيوة تلك المواد لبقيت
الكل فى الليل المدلهم من العدم والليل البهيم من غسق الموت و
الظلم وركبت الظلمة على الظلمة والبهيمة على البهيمة وامعنت
الوحشة فى الوحشة والدهشة فى الدهشة فيولج الليل فى النهار
ويولج النهار فى الليل وجعلنا فى كنف رحمته وحسبانا لرحمة
ولو لسنا بنوره فروح منه عارية لدينا ولوزه ودعية عندنا واليه
يوما ان يرد الودايع واذا رأيت عموم العقر والفاقة فى مجموع
اجزاء الانسان الكبير من الصدر الى الساقة لدريت وقوع
الطامة الكبرى والحاقة وان الحيوة كلا والنور طرا بل الوجود
بشراشره عائدة الى صقع الله راجعا اليه لمن الملك اليوم
لله الواحد القهار والسبب الاخر الى قوله ولما تحققت
الانسب تقديمه على قوله فتقدمت بما ذكرنا واللابد
ان العجز من الابره هذا موافق للحديث حيث ورد عن
المعصوم عليه السلام ان هذا لا يكون ولكن الله تعالى لا يوصف بالعجز
وما جبل عليه طباعها من الاوجاع وهذه الاوجاع نوع علم
احساسى لمسى لو لم يجبل الحيوان عليه لكان لتصايح
بل لم يكن قوة لامسة ومزاج حيوانى بل صيانة لنفوسها

آه واما عدم تحقق هذا الحث وعدم تمرته فى الجزئى الذى يعتد
حسبه بعد هذه الاوجاع مع عدم بلوغه النشو والكمال
فلا يعبا به العناية لان الغرض النفع الكلى كما علمت
نجعل لواجب حكمة ان قلت لم يعلم من هذه الحكمة ولا نمائها
وجه الكل حيث احيانها قلت بل علم بانضمام ما ذكر لان
النظر فى طلب العلة لا بد ان يكون كليا ولان الغرض النفع
الكلى والصلاح العام فلا مبالاة الحث بالغرض على
الكل حيث الاحياء المتشابهة بالموتى فى جنب الحث
على حفظ الاجساد وكلائتها والحث على اكل الجيف المقصود
فى العناية بالذات مع انها اعطتها الحزم والفراسة
والات الحرب والدب كما قيل بشير شرزه كردى
حمله تعليم باهوى ختن دادى دو بدن فانظروا يا اولى
الابصار ان ما فعله الصانع الحكيم تعالى شانه فى هذا
العالم موطن الديان ودار التغالب والتنازع
والحدثان بحيث وجد كلا شطر مقصوده ووفى حقه
وغرضه الحقيقى فى طريق الوصول الى فناء معبوده هو
التام الكامل والجيد الفاضل حقا حقا بين الفرق حسن
صنعه

صنعه ويدهش الالباب جودة تنظيمه بالعكس منها
العكسية فى مطلق العلية لا تنافى عالم الامر فاعلية وفى عالم
الخلق قابلية والقيم قوامية وجعل النفس النباتية فى
ذلك خادمة فان النفس النباتية لا تزال بقواها تنمى
مادة نفسها وتغذيها وتسمنها وتصلح مزاجها وكيفياتها
من طعمها ورائحتها وغير ذلك لتغذيها لمادة النفس الحيوانية
وكذا النفس الحيوانية بالنسبة الى النفس الانسانية فان
الحيوانية لا تزال بقواها تصلح مادة نفسها بل بقواها
الحساسة والحركة تتفقد وتتجسس الملايمات وتحترز
عن المنافرات لتبقى مادتها كيما تدخل عتبة بابك وحريم
جنابك والى هذا اشار الشيخ فريد الدين قدس سره
بقوله طاعت روحانيان از بهر تست خلد ودوزخ عكس
لطف وقهر تست هو المعشوق الاول اعنى الواقع
واما فى نظر المشتاق ويحجب باستعاره ومنه المزية
والكمال او الدنائة والوبال فلا عاليا بان لم يستشعر
بان المطلوب ما هو ونعت من هو ولا اقل مظهر اى
ظاهر هو كان لدا الحرمان حيث حصر النور المطلق والبهاء

المحض واضافه الى القابل وهو غافل عن المعنى مشغول
بالصورة غير متدليه بحقيقة المعنى وهذا النظر مثار الكثرة
وعند ظهور الحقيقة واضمحلال المجازات كما قال تعم وقل
جاء الحق وزهق الباطل وقال حتى اذا جائه لم يجده
شيئا ووجد الله عنده وقال وعنت الوجوه للحي القيوم
بيقى صفر الكف ويقول يا حسرتا على ما فرطت في جنب
الله اذا فارقت الاجساد اى بالموت الاختيارى
لا الطبيعي ولو ابقي الكلام على اطلاقه حتى يشمل المفارقة
الطبيعيه ايضا كان المراد بقوله وتبرتقى هذه المويدة مثل
التصغير للمحبوب عن القصور في البصر وعند الطعن
والمحن بالبخل ونحوه فان هذه يكون ممكنة لاجل حدة البصر
والبصيرة واحديتها عند كشف الغطاء وتقليل التوجه
الى القفا واما المرتقى الذى يكون مثل الزراعة فلان
الدنيا هو المزرعة لا غير فان زرع البر لا يحصل الا البر وان
زرع الشعير لا يحصل الا الشعير بل كلها النقطة والى
هذا اشار من قال النقطة تحركت طولا فصارت خطا
والخط تحرك عرضا فصار سطحا والسطح تحرك عمقا فصار

جسما

جسما فهذا تمثيل لما ذكرنا لنقطة السيالة راسمة للكل كما ان
الان السيال راسم للزمان والحركة المتوسطية راسمة للكل
القطعية فكل من المثلثة بمنزلة الروح لمرسوماتها وهذه من
باب انما اياك الحقيقة كما قيل وفى كل شئ له اية تدل على
انه واحد ولما اوهم التشبيه اردف الكلام بالتنزيه بقوله
فسبحان ذاته تعالى ان ذلك الجسم بقوله سبحانه ليس كمثله
شئ وهو السميع البصير والاضواء المستقيمة النازلة
من النير على الارض والمنعكسة الراجعة على خط ومحور نزلت
والمنعطفة على خط اخر بحيث حصل بينهما زاوية ومنها الواقعة
على المياه التى حول الارض منعطفة على الارض فالشمس اذا
كانت في المشرق مثلا ينفذ بعض خطوطها الشعاعية مستقيمة
في الارض وبعضها منعطفة اليها وذلك لان ربع الارض
الفوقاني الشمالي مكشوف من الماء وربعها التحتاني الشمالي
وربعها الفوقاني والتحتاني الجنوبي مغمورة في الماء
مؤخر فيعرف بنوره كما في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر
بنور الله تعم سيما المؤمن المسافر بالحق من الحق الى الخلق
بركشا از نور پاكيزه نظر تا نه پنداری تو چون كوته نظر

والمراد بالملائكة العلامة العقول الكلية وبالعمالة النفوس
الكلية وبمباشرة التحريك النفوس المنطبعة والقوى والطبائع
الفلكية واشرفنا الى قوله من انفعال العنصريات
فيه اشارة الى وجه شرافة العنصريات حيث انها لوازم
العشق والعبادة اللذين للافلاك ولوازمها معشوقة
شريفة فاضلة كما ان اولا ان هذه اظلال الافلاك
وظل الفلك فاضل جيد جدا وامر هذه العقول اى
اخرها شرفا او اخرها بحسب الرتبة العقلية كما في الاجناس
المترتبة وانما حملنا على ذلك اذ لا سبق ولحوق على ومعلول
فيما بين هذه العقول ولذا سميت عقولا عرضية وطبقة
متكافئة وكذا كل جمع فنوعمر طبيعي اى كل متحرك وان الى نهما مقدم
قطع طريقه عن الوصول الى الغاية الاخرى بالنظر الاخر
فهو واصل الى الغاية بهذا النظر اعنى النظر الى الجهات الفاعلية
والقابلية المؤدية الى الغاية بهذا النهاية المطلوبة من
هذا المتحرك لا غيرها فكل متوجه الى اسم من اسمائه الحق تعالى
وليعبده والمعبد الاسم الاعظم الاباب الابواب والصراط
الاقوم والانسان الكامل فهو عبد الله فقطع الطريق وعدم
الوصول

الوصول الى وجوها بالاضافة الى غاية هذا الانسان
المتوجه هو اليها ولكن يترتبها ولطيعها العقول الجزئية الى همته
من غيره وهو ترقب في وطمع فخ نعم بتيسير الوصول الى
تلك الغاية العظمى بالوفود على فناء هذا الباب الاعظم
والخطى الى جنابه الاكرم ان هذا القران يهدى للتى هي اقوم
فاتوا البيوت من ابوابها وادخلوا المحافل عن قبابها ثم ما في
من ان العمر الطبيعي للانسان مائة وعشرون من باب
تحقق الطبيعة بتحقق فردما والاخفلوم ان الافراد التي ليس
لها امتزاج مستحكم ومزاج قوى كان عمرها الطبيعي بحسب
موادها واحوال موادها واذا قيل انها لم تبلغ الى تمام
اعمارها الطبيعية فيقس الى المترقب من النوع في ضمن
الفرد ح ذلك العمر طويلا ولكن علا حظة موادها المخصوصة التي
لذواتها فهو مترقب وهي وقس عليه الحركات الى
الغايات فان ترقب الغاية العظمى من كل متحرك انما
هو باعتبار شانية نوعه او صنفه واما باعتبار شخصه
الى نهما فهو وهى كما مر مقتصر الى نهما ولاستشهد ان العلة الغائية
آه خصص الله بالغائى لكونه اظهر ولكون الغائى والفاعل

لمجموع العالم واحدا والافكلام ارسطا طاليس مطلق والبيان
جار فى الفاعل ايضا فان المراد بالعالم وجود العالم فانه المجعول
بالذات وقد علمت ان وجود المعلول متقوم بوجود علته وربط
محض به وتقويم الوجود المنبسط الذى هو رحمته التى وسعت
كل شىء ونوره الذى به ظهور كل ذرة وشىء لوجود العالم كتقوم
ذاتيات الماهية لها بوجه وقد قال قدس سره العزيز فى
المبدء والمعاد ان حيثية فاعلية الفاعل عند المعتبرين من
المشائين داخلة فى مصداق الحكم على الماهية بانها موجودة
وحيثية الفاعلية التى اشرنا اليها هى الوجود المنبسط الذى
وصفنا وهو مقوم لكل وجود خاص تقوما وجوديا لا كتقوم
داخل فى شىء ونسبتها موجودية كل ماهية الكائنة اتحادها مع
نحو من الوجود كما مر واما باعانة من الصور السابقة
لو اريد السبق الزمانى فهو ينافى ابداعية الصور النوعية
للبسائط ولا يكون بلا مدخلية الامور العارضة وقد
صرح بانها قبل الحركات فتكون قبل الازمنة فالمراد اما
اعانة الصور الجسمية السابقة بالطبع اعانة القابل اى
المادة المصورة المجسمة فى تحقق المقبول اى الصور النوعية

واما اعانة

واما اعانة الصور النوعية السابقة دهرا على الصور النوعية
الزمانية ويكون المراد بالجهات مثل الهيئات النورية التى
فى ارباب انواعها واما اعانة الصور الفلكية السابقة على
العناصر سبقا بالذات كما قال بعضهم ان العقل الفعال باعتبار
اربع جهات من الافلاك علة للعناصر الاربعة وهذا الشق الاخير
هو الانسب الى طريقة المشائين ومنها ان تشخصه
بذات البارى ثم التغاير بينه وبين سابقه كتغاير
الوحدة والتشخص بحسب المفهوم والعموم والخصوص
فان الوحدة اعم فنواحل الممكنات هذا الواحد خاص
بنفى فرد اخر احل ولو عمم بالتشبث بوحدة العلة وتشخصها
وعليها يرجع الى الوجوه السابقة وتوجيه ان قوله من ان
العلة الغائية الى قوله فنواحل الممكنات بيان لما وقعت الا
شارة واعادة لما سبق وبيان الدليل لم يذكره احالة على
تفطن المتعلم فبيانه انا بصدد توحيد الفعل وفرغنا عن
توحيد الفاعل والغاية فالعالم الاخر المفروض لما كان معللا
بهذه العلة الواحدة الوجوبية فاذا فرضت كان هو هذا
العالم سيا وقد مران ما هو لم هو وايضا يلزم وجود

اثنين من نوع واحد ان قلت كيف يكونان من نوع واحد
والعقل الاول جوهر مفارق فی ذاته وفی فعله عن المادة
والانسان الكبير جامع لجميع المقامات من جسم الكل وطبع
الكل ونفس الكل وعقل الكل قلت اشار السائل بتفريع
قوله فيكون مثله فی الحقيقة على ما تقدم الى بيان المثلية بناء
على قاعدتكم من ان ما هو لم هو فيقول ان لم هو فاعلا وغاية
للانسان الكبير هو الحق تعم وهو ما هو له ولم هو للعقل
الاول الذی هو الحق تم وهو ما هو له فاذا كان لم هو فيهما
واحدا كان ما هو فيهما واحدا فكانا مثلين وهی صورته
التی بها تقوم سائر معانيه لان كل تام جامع لجميع كمالات
ما دونه فالعقل الاول صورة العالم وجهة وحدته وما به
فعليته وهو بسيط الحقيقة بعد الواجب الوجود جلت
عظمته فيجب ان يكون جامعا لكل الوجودات العالية التی
دونه بنحو الكثرة فی الوحدة والعالم مقام وحدته فی الكثرة
وقد مر فی الامور العامة ان شيئية النوع انما هی بالفصل
الاخير وباقی المقومات من الاجناس والفصول بعدات
له وما كانت شطورا او لا صارت شروطا اخيرا وشيئية
الشیء

الشیء بالصورة فالعقل الاول فصل للانسان الكبير وصورة
ای ما به الشیء بالفعل والذی شيئية الشیء بتمامه والناقص
مختف تحت التام كما ان العقل مختف تحت سطوع
نور الانوار بنيات برهانه وبعضها دفعية الوجود كالات
مثل الوصولات والمماسات ونحوها مما يحصل فی طرف
الزمان وبعضها خارج عن القسمين كالمجردات او الاول
كالعقول بان يكون المراد الدفعية الدهرية والثانی
كالنفوس فانها عند القوم دفعية الذات تدريجية
الفعل او الاول كالنفوس والثانی كالعقول الواقعة
فی صقع الربوبية فی لكونها باقية ببقاء الله تعم لا بابقاء
لا تدريجی ولا دفعی دهری بل من صقع السرمدی والاول
اظهر من الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة
ان شئت الحق فكل صنايعه دقيقة وكل فطرة عجيبة
الا انه لما كان ادراكنا اياها بالتدريج لا نقضی منها
العجب والذی اذا جاوز الشیء حده انعكس ضده فلما
جاوزت الايات والبينات والعجائب عن الحد
والعد لم يتفطنوا فكل موجود عجب خاصية وجوده يقدر

على شيء او اشياء لعجز غيره عنه او عنها الا الانسان الكامل
الذى هو اعجب الاعاجيب وقد ورد عن بعض ساداتنا
وروح القدس في جنان الصاقورة ذائق من حدائقنا
الباكورة الحديث واذا كان حال روح القدس هكذا
فما ظنك بما غيره ليظهر لك صدق ما قلنا من سريان
الامانات العجيبة ان ترجع كلا من هذه الكائنات الى حالته
الاولية وكيفية منشأ مادته سواها او عناصر عطلاء عرية
مبرأة من كل حلية وحلل وتأخذها بشرطها وتزن حال
ذلك الفانية المعدم الاول مع ما هو بالكمالات الاولى
والثواني تزين واستكمل حتى تشاهد انه صدر المحفل
من القباب وابن التراب ورب الارباب وعند ذلك
حركة دود الخز الطين الذى هو احقر الحيوانات اعجوبة
ودركه اعجب وطيران الذباب الذى يتعكر على الهواء
غريب وحزمه اغرب حيث يمس بايديه وارجله رأسه
واجنحته وينظفها بها كيلا يتلطخ وتتلوث بشيء واشتغل
فيمنع عن الطيران واذا كان هذان هكذا فما ظنك بالموجود
الشريف الاشرف فضلا عن اشرف الموجودات حيث انه
اتى عليه

اتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا بل كان نطفة
قذرة ودم طمث قذر ثم تطور بالاطوار حتى صار جنينا
واستكمل حتى خرج من بطن امه وان كان بعد ايام خليفة
حتى بلغ اشده ومن غير رشده ثم ان تاكد الغاية
صار عارفا ربانيا او ملكا مقتدرا او كان ذا الرياستين
مظهر العلم والقدرة او كان وليا او نبيا خليفة الله تعالى
بفيض الموجودات ويربيها ويعطيها في وجوده في النهايات
كما ان العقل الاول خليفة الله بفيض الوجود على الموجودات بعطيها
المستحقين ويبشرها في المهيات في البدايات فان
تعجب فعليه كل العجب وان تطرب فعليه كل الطرب فقم
وترنم بما غرد حمام حرم كعبة الوداد وعندليب رياض
المعرفة والرشاد اعني لسان الغيب ساقى بنور باده
برافروز جام ما مطرب بگو که کار جهان شد بکام ما
ما در پياله عكس رخ يار ديده ايم اى بيخبر ز لذت شرب
مدام ما فهذا الظاهر والمظهر يصير الانسان العجيبة الشان
قد اشير اليها في هذا البيت امتثالا لقوله تعالى
اولم ينظروا في هذه الاثر حيث الكد على وجوب الكتاب

المعارف ودلالة على ان فعلية النفس وحيوتها الحقيقية
لها بان الانفاس بيد الله فلم لم يتفكروا انهم اذا قبضوا قبل ان
يحصلوا المعارف الحقيقية ويخرجوا عن القوة الى الفعل بها
فباى حديث بعده قلبى ايمانى يصدقون ويستكملون بعد ان
خرجوا عن دار الحركة والاستكمال وفيها دلالة على ان الترقى
لا يمكن فى الاخرة وان الاخرة يوم الحصاد والدنيا مزرعة
الاخرة وجود جوهر لو انسلخ ليتضح الامر اذ ليس ان
فى الجواهر ليس اضعف من جوهر الهيولى وفى الاعراض ليس
اضعف من الحركة والهيولى قابل الكائنات والحركة الوضعية
الفلكية بها يرتبط هذه الحوادث الى القديم واذا كان فى
هذين الاضعفين من الحكم والمنافع ما لا يحصى فما ظنك
باقوياء الوجود من الجواهر والاعراض والى هذا المعنى
اشار الكتاب الالهى بتاويل معنى الليل والنهار الى ما
هو اعم من معناهما المتعارف حتى يشمل انطباق مدار
حركة الكواكب على مدار الحركة السريعة او ان الاية تمثيل
للسابق وتنظير للاحق بان العشر اى العقل حاكم
بالفضيلة الحقيقية وان الطبيعة الكلية فى عالم الطبيعة

اما باقية

٢٠٩

اما باقية بالشخص كالفلك والفلكى لان التعدد الافرادى
يتاتى فى الجسم العنصرى بالقطع والفك وهذا لا يجوز على
الفلك والفلكى فلا يكون هناك نوع منتشر الافراد واما
باقية بالنوع بانحفاظ النوع بتعاقب الافراد كالعنصر والعنصرى
لقبولها القطع والفك لقضيت العجب ولهذا وامثاله
حين يسئل عن بعض العرفاء السياحين هل رايت شيئا
عجيبا فى هذه الاسفار المتطاولة والازمنة المتمادية التى
تضرب فى الارض قال لم ار اعجب من نقى
كيف كثف اللطيف اى صور المعنى فتمثل الروح الامرى
صورة مثالية او كلام صورة طبيعية مختلطة بالمادة بانها
كهواء صرف بقرية الصر فيغيم غيما رقيقا لم يكن بمادته الا
الهواء الصرف ثم يغيم غيما غليظا بمداخلة البخار فى مادته
وهذه الفقرة باعتبار الكينونة السابقة للروح حيث كان
عقلا كليا بل كان فى العلم الربوبى او باعتبار ان النفس متقدمة
على البدن دهرا ودانا وشرفا والفقرة الثانية اى تلطيف
الكثيف بناء على ما هو التحقيق عنده من ان النفس جسمانية
الحدوث روحانية البقا ومن لطافة الدم الخالص

لماكان الدم النقى الفاضل فى كمل قابل الكتب خاصيته د (لک)
القابل صار فى القلب كانه لطيفة القلب والمعلوم
ان جمهور الدم يجرى فى المادة الاوردة وقسط محمود منه
يرسله الطبيعة الى القلب وكثير منه فى التجويف الايمن
من القلب وقليل فى التجويف الايسر منه ويصير روحا
بخاريا الذى فى لغة الصفاء الروح الذى او وكان
هذا البخار فلك الانسان الصغير كذلك الفلك بمنزلة الروح
البخارى للانسان الكبير ولذا عبر الحق تعالى عنه فى كتابه المجيد
بالدخان فعنى الملك والملكوت ونعم ما قال الشيخ
فريد الدين عطار قدس سره يك سجودت كرده اند جزو و كل
غرق وجودت كرده اند جسم تو جزوست وجانت كل
كل خويش را اما مبين در عين ذل از حقارت سوى خود
منكر بسى زانكه ممكن نيست پيش از تو كسى وظلمات
ثلث اى ظلمة المشيمة وظلمة الرحم وظلمة البطن او ظلمة
البطن وظلمة عالم الاجسام وظلمة الهيولى كما ان الروح له
ظلمات ثلث من الصورة الطبيعية والصورة البرزخية
والصورة الاخروية ولا بد ان يخرج من جميعها ان كان
من طارح

۲۱۰
من طارحي الكونين وخالعي النعلين وان كانت الصورة كا (نظل)
الغير الملتفت اليه فسبحان من مصور آه چه نقاشى است
اين كز حسن سرشار بدامش نقش ميكردد كرفتار
الى عشرة الى مائة الى الف او يزيدون كلمة او للاضراب
فلا يحصى عددهم اذ المراد بها طبايع السفليات والعلويات
وروحانياتها الا انه ذكر من كل من الاحاد والعشرات والمات
والالوف شيئا تنبيها على ما ذكرنا ونظير هذا ما ورد فى عدد
الانبياء انهم مائة واربعة وعشرون الفا وذلك لان كلمات
الله لا تنفد ولا تبيد ونعمة الله لا تحصى تعالى عليها
ملائكة عطف بيان للقوى وفاعل توكل ضمير قوى مستتر فيه
او ملائكة فاعل توكل وجه توجيهه ان القوى باعتبار توجهها
الى الله واضافتها اليه تعالى من الملائكة وباعتبار جهتها
الظلمانية وتعلقها بالمواد قوى وطبايع ووجه الله ناظر
على وجه النفس موكل عليه والاعراب الاول مبنى على
اتحاد الوجهين بوجه والسابع تسعى المقادير والنسب
لعلك تقول ليس لها قوة رابعة فما هذا قلت لعل المراد
به الغاذية فكان مراده لقوله والرابع يكسوه صورة اللحم

او العظم او عينها المغيرة التاثير في الثالث الاعظم
والجواب ان ذات كل ملك متصل اه اذ قد عرفت ان
المبادي الفاعلية والقوى العقلية ملائكة من حيث اضافتها
الى ما فوقها واتصالها به ومن حيث ان لكل واحد مما فوقه تجدد
من روح فكل واحد شريف بشرافة ما فوقه بل مجبول
بحب الله الحميد المجيد مع ان كلها كاعينه الناظرة واليد الباسطة
بل درجات قدرته الفعلية فلما انجر كلام القائل [illegible] اثبت
ادنى الشرافة وتصدى ثانيا لاثبات الشرافة من وجه
او هم كلام القائل بانها ان كان مناطها كثرة الافعال ففي
حاصله القسم الاول انها بالترتيب الصدوري فالعقول الكلية
والنفوس الكلية الذين هم الملائكة المقربون من الصافات
صفا والمدبرات امرا لها كثرة الافعال بهذا المنوال
وكذا المبادي الفاعلية التي في عالم المثال واما القوى
والطبايع العمالة في الباطن فكثرة الافعال فيها هي الكثرة
التي فيما دونها لان شيئية الشيء بصورته ولا خفاء في ان
كلام القائل في الملائكة باجمعهم وقوة اخرى منبثة
في الاعضاء تشارك بها الحيوان كله وهي القوة الحيوانية
باصطلاح

٢١١ باصطلاح الاطباء وهي قوة تستعد بها الاعضاء لقبول
الحس والحركة وان شئت قلت قوة بها القبض والبسط
للقلب والشرايين ترويحا للروح وبالجملة بها اصلاح الروح
البخاري وقد يطلق القوة الحيوانية على القوى الدماغية
الآتية فيما يلي هذا ليست مقصودة هنا تسمى بالارادة
والكراهة الاولى يسميان هنا قبله وبهذا الاصطلاح
ينبغي ان نفي الحيوان متحرك بالشهوة لا بالارادة لكن في
الارادة اصطلاحان ينبغي ان نفي الحيوان خاص وعام ف
بالمعنى الخاص يطلق على المجردات وجاعلها هو الميل
العقلي ونحوه وبالمعنى العام يطلق على الحيوان وهو الميل
الحسي والشهوي وهو قريب من الربع وقد قسمت
الارض اولا بالدائرة التي هي خط الاستواء نصفين نصف
جنوبي ونصف شمالي ثم ارباعا بالدائرة المارة على قطبيها
الارباع الجنوبية والشمالية والشرقية والغربية فثلثة
ارباع منها تغرق بالماء اعني الفوقاني والتحتاني الجنوبي
والتحتاني الشمالي والبارزة هو الربع الفوقاني الشمالي
تقريبا وبالعكس تصحح الكسبة باعتبار الجزء الطوي

من الكلام اى ازدياد ارتفاع القطب الظاهر وازدياد
انخفاض القطب الباطن وهو القطب السهيلى للواغلين
فى الشمال وبالعكس للواغلين فى الجنوب والامر المناسب
الانيق وبخلاف ذلك للواغلين فى الجنوب بل بالعكس
وبعضها للنكاح فى ادراجها فى سلك الحيوانات ايماء
لطيف الى ان النساء لضعف عقولهن وجمودهن على
ادراك الجزئيات ورغبتهن الى زخارف الدنيا كدن
ان يلتحقن بالحيوانات الصامتة حقا وصدقا اعليهن سر
الدواب ولكن كساهن صورة الانسان لئلا يشمئز عن
صحبتهن ويرغب فى نكاحهن ومن هنا غلب فى شرعنا
المطهر جانب الرجال وسلطهم عليهن فى كثير من الا
حكام كالطلاق والنشوز وادخال الضرة على الضرة
وغير ذلك خلافا لبعض الاديان فى بعض الاحكام فانها اسماء
من البيضاء وزينها بالارواح الانسية المراد بالنفوس
الحيوانية ما هى فى صراط الانسان لان زينة التى مما يتصل
به وكذا الحيوانية للنباتية التى تتصل بها فى هذا الصراط وكذا
فيما فوق النفس المنطبعة الناطقة القدسية كالكلية الالهية

ثم زينة

ثم زينة المفصلات التى بها من جهات الانسان الكامل
كما كان فى منصة الظهور فالطبائع كعكوس لمقام طبيعته
والنباتات لنباتيته والحيوانات لحيوانيته والجنة
والشياطين لمكره والملائكة العمالة لعقله العملى وعصمته
وطهارته والملائكة العلامة لعقله النظرى وعلمه ومعرفته
والفلك المعبر عنه فى الكتاب الالهى بالدخان لروحه البخارى
وصورة وزينته وبالجملة تراكمت هذه القوى والطبائع
التى فى العوالم بنحو التشتت بنحو الجمع ونعم ما قيل چو آدم را
فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم ایا المستام
بشرى ارحص وكتاب واذن واجل كما فى الخبر ان
كل شىء يدخل فى الوجود يسبقه بعلم ومشية وقضاء وقدر وكتاب
واذن واجل كما فى الحديث والمراد بالكتاب صورته
المثالية القدرية الى ان يطويها الله هذا فى السلسلة
الطولية بحسب لوضع الاشياء الى الباطن وليس فى وقت
موقوت زمانى اذ الزمان الضر مطوى فالمتحركات
الغير المتناهية تصل فى اوقات غير متناهية الى الغايات
غير متناهية وتطوى الكل فى غاية الغايات وكذا

طعومها وروائحها كون الصوت هناك وجه غير خفي لا
مصطكات ومماسات بين اجسامها فحركاتنا واما الطعوم
والروائح العطرة فقد اشار الى وجودها بان معطي الكمال
ليس فاقدا له لكن نيلها للغير ليس بان يستذاق او يستشم
على الوجه المعهود هنا وهو واضح بل بان لو فرض ان احدا
وصل اليها صار ذلك كالا بمجاز الشيخ فواجد ح ما وجدت
وذلك لان الافلاك فعالة في العنصريات ووجدت من
جهات القهر التي في المبادي فهي اقهر من النار وحرارتها
بل عند المشائين ايضا لو سمعوا الاصل وجدان الافلاك
تلك الكمالات الجسمانية وان لم يكن بحسب جهاتها الفاعلية
ان يقال ان صورها في حسها اعني نفسها المنطبعة التي هي
حسها ومثالها على ما بيناه في حواشينا على سفر النفس لكنها
فيها بنحو العلم الفعلي لا الانفعالي مثل ان يتشاء النفس
الادمية في صقع المشترك صورة وجه جميل بحيث ما افتقرت
الى الانطباع في مادة وان لم يكن البدن الذي تعلقت
به تلك النفس ذا وجه جميل فالعالم يحكم بان هذا الشخص
واجد للصورة الجميلة بنحو اعلى واتم من المادة المنطبع فيها

اذ نسبته

اذ نسبتها الى فاعله بالوجوب والى قابليه بالامكان والاعمى
الجاهل لا يحكم بان هذا الشخص ذو وجه جميل اذ لم يره في بدنه
وقس عليه المذوق والمشموم وغيرهما من جهة كون ادراكاته
الانفعالية فعليا قويا تفطنت بكون نفسها المنطبعة التي
لها ما انا حسا فلها الخيال والحواس كلها بهذا المعنى والا
فالفلك بسيط واجزاؤه متشابهة لا يمكن فيه اختلاف
قوى وطبايع وقوله والنجم وقوله تعالى فلا اقسم بالخنس
الجوار الكنس لا يدخل مسجد الحرام آه لا عليهما الدخول
هناك باعتبار شخاصها واشخاص موادها المنقبضة
المنابية عن السماوية وان امكن لنوع النفوس الانسانية
وهكذا في كثير من الاستعدادات فقوله تعالى فلا يقربوا
المسجد الحرام فحقهما نفي تسخير لقوله ولقد زينا
السماء الدنيا التأويل ان النفوس القدسية لها السماوية
العلياء الا انها باعتبار التعلق بعالم الطبيعة سماء الدنيا بخلاف
العقول لان لها الرفع التام ذاتا وتعلقا فان توجهها
الى فوقها فحسبنا الله ونعم الوكيل وتزيينها بالمصابيح
تنورها بنور العلم بالله ومعانيه وافعاله ومن افعاله النفوس

الكلية الالهية وهي الآيات الكبرى ورجمها الشياطين دفع
الشكوك والشبهات سنزيهم آياتنا في الآفاق قوله تعالى قوله
اصلها ثابت المراد بثبات الاصل وسماوية الفرع في الكلمة
الظاهرة كونها كيفية محسوسة او نفسانية محدودة واثرها
نافذا الى تخوم القلب المعنوي وصيرورتها عقلا بسيطا كليا
وفي الكلمة الباطنة التكوينية ثبات الاصل وعدم جمود مقامها
الطبيعي وبسط مقامها الروحاني او ثبات اصلها المحفوظ
ولتشريعها للصيام والصلوة كصلوة الخسوف
والكسوف وصلوة الليل فاذا كان القمر في اول الليل في
الافق كان في منتصف الليل في وسط السماء وفي عليه الليل الى
الآخر وكذا كثير من الصلوات المسنونة ميقاتها القمر كما لا يخفى
على اهلها وجدت بيتا معمورا ماخوذ من الاحاديث
الشريفة ان البيت المعمور في السماء والظاهر من بعضها
ان البيت المعمور حقيقته ذكر الله والعلم بالله مقام العقول
وهي في السماء اي في صورها ومعنويتها فمنهم سجود
لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون الطبقة الاولى العقول
الكلية التي هي المطلوبة في حركات الافلاك وهي المتشبه بها

لما وسجودهم

لما وسجودهم فنائهم بحبوهم وطمسهم ومحقهم في شهود الحق المتعال
والطبقة الثانية النفوس الكلية والجزئية المنطبعة الطالبة
للعقول الكلية من حيث انهم مجالي الله سبحانه وانواره القاهرة
وانما كانوا راكعين لعدم اضمحلال وجودهم مثل الطبقة بحكم
اوضاع الصلوة واشارات الشارع المقدس نقش هر يك
كه زد راه بجائي دارد ففي القيام يبعد الاخلاد الى عالم الطبيعة
واتباع الهوى وينهض عن الدنيا وليقوم عند الله ويوجد لو حيلة
الافعال وفي الركوع يتطامن عنقه ويسلم نفسه ويمد عنقه
كانه يريد ان يضرب عنقه ويذبحه وهو يفاد ان الله اشترى
من المومنين انفسهم بان لهم الخير اي خير الصفات او خير
الذات ويوحد الراكع توحيد الصفات وفي السجود يضمحل
ويمحق وجوده بالكلية ويوحد توحيد الذات ويفنى فناء تاما
وصورة اي صورة جسمه بعلاوة تصوير نفسه المنطبعة
بكل الصور بالصور الثمانية والاربعين المشهورة او انتقاش
جسمه بصور الاشياء كنفسه كما يقول بعض الاشراقيين
فما هذه الغفلة العريضة موجبها الاعراض عن الحكمة الالهية
والرياضية سيما اشرف الرياضيات وهو الهيئة فلم يعلموا

من السماوات الا لونا ولا من الكواكب الا برقا او شرقا بل
لم يعلموا من السماوات شيئا لان ذلك اللون لون كرة
البخار والدخان واما انها ما هي وهل هي ولم هي وما هيولاها
وما صورتها وطبيعتها الخامسة ونفسها المنطبعة والكلية وغير
ذلك من احكامها فما شموا منها رائحة وذلك لان همهم بطنهم
وفرجهم وسلامتهم بالرياسة في عالم الطبيعة على اهلها ولم يتدبروا
في خلق السموات ولا في خلق انفسهم وفي عظمتها حتى يستحقروا
الدنيا ولا في دوامها ودوام ملكوتها حتى يستقصروا الف سنة
من العمر عاشها وانه مثل ساعة فضلا عن تذكر عظمة مبدعها
وسرمدية وجوده ودوام بقاء النفس اما متنعمة ومسرورة
بلقاء الله واما متعذبة ومحرومة فاذا ما لبث مدة مديدة من
عيش البدن الطبيعي الى بقاء النفس المفارقة لم يجد نسبة اذ لا
نسبة للمتناهي الى غير المتناهي واما كان المتناهي كالف دورة
من فلك الثوابت وكذا اذا عرفت عظمة نفسك القدسية
وقايست عظمة الدنيا اليها نعم من لا يرى الجبل يستعظم الحمل
واما من يراه جنبه فيستصغره فاصعد بجناحك العلوي الى
الافلاك وانظر نظر مستحقر مستعجب الى الربع الارضي المكشوف

من الماء

من الماء والى دياناته التي تترتب عليه فان الخلق بما هم خلق
هكذا انهم ما شاهدوا في اخلادهم الى الارض وتفاخرهم بما لكهم
فيها او انه كم قدرها وقدر معمورها وبخلاف ذلك كم اقدار
الافلاك وكم اقدار كواكبها الغير المحصورة فان كثيرا من الكواكب
مقدار كل واحد منها اضعاف تمام الارض وانظر بنظر بالملك
مقاديرها العظيمة لا كما تراها بنظرك الظاهر اضواء ضعيفة
ضعيفة وانظر حركاتها المتفننة بعضها الى المغرب على خلاف
التوالي وبعضها الى المشرق على التوالي وانظر اختلاف حركاتها
سرعة وبطوءا فبعضها يتم دورة في سنة وبعضها في اثني عشر سنة
وبعضها في ثلثين سنة وبعضها ينتهي في البطوء الى ان يتم
دورة في خمسة وعشرين الف سنة وما بين في مقابلة ما ينتهي
في السرعة الى ان تتم دورة في اربعة وعشرين ساعة وبعضها
في غير هذه وانظر ثبات اوضاع الكواكب الثابتة كل مع
الاخر دائما وتبدل اوضاع السيارات تبدلا متسقا وانها
مظاهر دوام الله ومجالي قدرة الله وتربية الله بل صعد
بعقلك الى عالم نفوسها المنطبعة التي هي خيال الانسان
الكبير الذي كانت الافلاك وما فيها بدنه والى نفوسها

الكلية التي بها تدرك الكليات والمفارقات ثم ارتقا الى عالم
العقول الكلية والانوار القاهرة من الطبقتين الطولية
والعرضية التي هي وجودات بسيطة محيطة اولا وحدات
جمعية من راها فقد راى الله لانها موضع الربوبية غلبت
عليها الاطلاق لا لبشرية واستهلكت فيها احكام السوائية اذ
ليس فيها الحالة الانتظارية والامكانات الاستعدادية
وح امتثلت قول القائل اى بيضه مرغ لامكان اى همه توقيد سعيد
هم تو زرده ملك اپر و بال بپر برون پر بپر زين كنبد خرخ
سالخورده ومرت من الساحات سبحاني بحار عظمته
والصافات صفا بين لابد شرط الاستقامة والتمكن في
المقام فان مراتب الاستكمال ثلث التعلق والتخلق
والتحقق وان شئت قلت اربع الخطرة والحال والملكة
والتمكن فاستقم كما امرت مما فيه رشش من نوره هو الانوار
الاسفهبدية على ذوات مظلمة هي الابدان الطبيعية وهذا
اقتباس من الحديث الشريف ان الله خلق الخلق في ظلمة
ثم رش عليهم من نوره او نوره الوجودات والذوات
المظلمة المهيات في كل سبعة الاف اشارة الى ما ذكره
في مفاتيح

في مفاتيح الغيب وعن ان العالم الكوني في كل سبعة آلاف
في تصرف واحد من السيارات بالاختصاص وبالاشتراك
والجميع سبعة اسابيع وبانضمام الف اخر لاجل الكون والكامن
التي في السنة النجومية يصير خمسون الف سنة وهو يوم من
ايام القيمة وركز في ذاته عشقا وشوقا الى قوله فالعشق
اعلم انه سيصرح ان العشق اعم مما يصاحب الوجدان كما في
عشق الاول تعالى بذاته وعشق العقول بذاتها والشوق يختص
بما يصاحب الفقدان فالعشق المركوز في كل شئ لحفظ
الموجود كالكمال الاول والشوق المركوز لطلب المفقود
كالكمال الثاني وبالحركة يصير الطلب بالفعل وبها نيل المطلوب
فالحركة والفعل في الفواعل الامكانية مما به يصل الفاعل الى الغاية
المطلوبة فله مقدمة الواجب وجوب توصلي والاوجوب
اصالي ان الوجود كله خير فيه مقدمة الكل موجود معشوقية
والمقدمة الثانية وهي ان الوجود حقيقة واحدة معشوقية
الكل معشوقية الحق لان الكل وجودها ظهوره والضوء وجودها
سنخه وبهذه المقدمة القم ثم ان العلة كمال المعلول وكل موجود
مشتاق الى كماله فالحقيقة مشتاق الى علته ووجه توقف

الضعيف
ان كمال الشي من سنخه فالبياض الشديد كمال البياض
لا انه كمال السواد والنور القوى والحرارة القوية كمال
الضعيف منها لا انها كمال لمقابليها او مخالفها وهكذا وقد ثبت
ان الوجود ليس حقايق متباينة تشبيها بعيدا ولو صح اقرب
بالاضافة تشبيه بحال معشوقة تمكن العاشق من التعانق
منويا بالعض والسب تغنجا وتدللا ولم يحرموا بالخاء
المعجمة والراء المهملة النقض والقصم ويحتمل ان يكون بالحاء المهملة
من التحريم كما استعمل ضده وهو الحل في قوله لا احل اطلاق
هذه الحقيقة على العرض وشنعها بما موجوده لاظهار تق
وعشقها بما موجوده كما لا يخفى ولعل نسخة الاصل كانت كما
قلنا وعلى نسخة المتنوع فان اريد الصورة الجسمية فهي نوع
اضافي والهيولى نوع للموجود مرتبة لا متكافئا والهيولى تتنوع بها
كل وان اريد الصورة النوعية فهي نوع حقيقي وله وجود
فهي متكافئا والهيولى تتنوع بها كل لان الصور النوعية متكافئة
كل منها عرض لاخر الجسمية هي صور العناصر الاربع
والصورة الفلكية وتصير سنة بانضمام الصورة النوعية
التي في المركبات وذلك عند تلاحقها لاضدادها اي
عند تبدل

بخلاف الجسمية مع النوعية
لانها غير متكافئين بل
مترتبان منه

عند تبدل الموضوع وانتفائه تلاحق الاعراض بالعدم والضد
باصطلاح المنطقيين وهم لا يعتبرون كونه وجوديا او ازاله
الضد باصطلاح الالهيين لكنه لازم لعدم العرض بانعدام موضوعه
لان الموضوع من جملة المشخصات ليس لشيء الكلام الا ان
يراد الشيء العرفي كالقول المشهور اذ لا غير اي لا غير
تعاليه ويباينه بينونة عزلة ولم يكن وجوده ظهوره وربطه
والفقر المحض المراد هو الموجود في نفسه لنفسه بنفسه بالايها الناس
انتم الفقراء الى الله والله هو الغني فوجب في الحكمة الا
يسترده ان قلت كما في الابقاء لزم التفاوت العالي الى السافل
لولا الغني كذلك في الاحداث لزم هذا الالتفات مطلقا
بل في اعطاء الغني قلت كل ذلك على سبيل الرشح فانه تعالى
فاعل بالعناية لا بالقصد الزائد والعشقات المنطمات
للعوالم وسكانها كوجوه لمشيته وعشقه وعشق الوجوه للحق
القديم والاحداثات الخ لعشقه لذاته وعشق الاعيان
الثابتة لاسمائه والهيئات لوجوداتها والوجودات لكمالاتها
الاعيان ~~الثابتة~~ وهو الوجوب اذ انما العشق منه اسه تعالى
والمهم من لوازم هذه الماهية اشتغاله الله كالعشق

العلة كمال المعلول بعين عشقها ذاتها كذلك يعشق المعلول تعالى لان
من عشق الملزوم عشق اللازم فانحفاظ كمال المعلول بالعشق هذا
معناه اى يعشق العلة ذاتها وانحفاظ نفس المعلول بالعشق معنا
بهذا العشق اللازم للعشق الاول كما قال فلاجل ذلك اه
وعلى ان يكون المعنى ينحفظ كل معلول بعشق ذلك المعلول علته لان
يعنى عشق المعلول سببه الشئ بتمامه وكماله ولما سيذكر اعنى
قوله هو عشقه لعلته الذى هو عبارة عن انتساب وجوده اليها
يعنى عشق المعلول لعلته عبارة عن وجوده الحقيقى الذى هو الربط
الوجودى والنسبة الوجودية اليها والاضافة الاشراقية منها
اليه وهى الوجود المنبسط ويرشدك الى كونه عشقا تسميته
بالمشية والتعبير عنه بالتعلق وبالمحبة فى قوله فاحببت ان
اعرف والعشق والمشية والمحبة والتعلق واحد فبهذا
الوجود الانتسابى ينحفظ هوية المعلول لانها ربط محض فلو لم يكن
الانتساب والارتباط لم يكن هوية فلولا عشق السافل للعالى
اى تعلقه به لانطمس السافل ~~معقولا~~ كان بناء على اضافة
المصدر اى العشق الى المفعول ولو كان من اضافة الى
الفاعل ويكون السافل مفعولا كان المعنى لولا عشق العالى
لكمال

لكمال السافل لانطمس وهذا بعينه عشق العالى بذاته لكمال علته
ويتم بغايته عقيب وجوده لما كان التأسيس خيرا من التأكيد
ليس هذا عطفا تفسيريا لسابقه بل سابقه انحفاظ اصل
هويته وهذا انحفاظ كماله وتماميته بعشق مفيد وجوده بدايته
التى هى كمال معلوله وعشقه عين ذاته اذ لا معنى فى ذاته تكونه
صريح ذاته اذ المرآة عدمية لانها محتجبة بالعكس فانية فيه
ولو لوحظت نفسها بالذات لم تكن مرآة بل مرئية ومن هنا
او شروع مقام من جعل الاعيان مرائى ذاته ثم على مقام من
جعل ذاته ثم مرآة والاعيان صورا فيه وهو بادراكه لذاته
هذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد ادراك العقل الفعال
ذات الحق ثم وثانيهما ان يراد ادراك العقل نفسه وتعقله
تجلى الحق سبحانه ومعقولاته اليه تجلياته سبحانه وعلى الاول
ضمير ذاته عائد الى المتجلى الدال عليه التجلى عنه التنزل
وذلك لان تجليه المعقولات والمعقول واحد ولو كان
فى الف عقل فان الشئ لا يثنى ولا يتكرر بنفسه ولو ثنى
مثلا صار افرادا او التعدد الافرادى بالمادة ولواحقها
فالمعقول كثر كثرة العقول والنفوس كانصاف اقطار

انتهت الى ذلك المركز فمعقول العقل الفعال ومعقول
النفس واحد وان كانت النفس تدركه باعانة العقل الفعال
والآلية بل هو معقول الحق المتعال ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء والنفوس الالهية المراد بها النفوس
الولوية والنبوية التي لها الكلية والمحيطة وكان جميع العالم
كسوة لها وهي النفس الكلية الالهية التي هي رابعة النفوس
في حديث سيد الاولياء علي ع حيث قسم النفس الى اربعة
نامية نباتية حسية حيوانية ناطقة قدسية كلية الهية ثم ذكر ع
حكم كل واحدة منها والحديث مشهور وغاياتها كمالات
ومن هنا قيل خذ الغايات واترك المبادي ففي هذا القبيل
طلب الكل الغنا وهو صفة الله تعالى وعشق الكل البقاء
وهو صفة الله وعشق الكل الفردانية وهي صفة الله و
وهكذا في باقي الصفات فالكل عشاقه الا ان الكمال
في الاستشعار والعلم بان المدرك ماذا چندين هزار
ذره سراسيمه مى دوند در آفتاب وغافل از اين كه آفتاب
چيست والحكمة فيها طلب الاستعلاء اي الالهية منها
اذ كان في جبلة النفوس ان كانت صاحبة الخدم والحشم

ولذا اسماها

٢١٦

ولذا اسماها الاشراقيون بالنور الاسفهبد فالنفوس التي
خرجت عن طلب الرياسة الحقة كانها خرجت عن الفطرة
الاصلية واختلت عن هذا العشق بعشق آخر كعشق الاكل
والشرب ونحوهما او عشق الرياسة الغير الحقة وان كان
هذا القسم سببه ما ذكره لما فيه من احياء النفوس ولما
في استخراج العلوم الحقيقية من التشبه بالاله علما كما قالوا
الفلسفة هي التشبه بالاله علما وعملا وبالحقيقة الفطرة
كل الفطرة في العلم بالله وآياته الكبرى وهي النفس الناطقة
ومبادي ذلك القريبة والمعرفة هي الغاية القصوى
للخلقة كما قال تعالى خلقت الخلق لكي اعرف فكل العشق
على ثلثة اقسام فالعشق ينقسم بحسب انقسام القابل وان
شئت قلت بحسب انقسام الفاعل اذ القبول يعني الا
نصلق بجامع الفعل فيكون كانقسام الحركة الى السماوية
والارضية الى الطبيعية والقسرية والارادية بانقسام
الفاعل وعلى الاول يكون كانقسام الحركة الى السماوية
والارضية والنفسانية والحيوانية والجسمانية
ونوع اعلى الى قوله وما استعمال من الحس ولعانة من التخيل

انما صار عشق الحيوان اعلى والطف من عشق النبات لمكان
القوة النزوعية في الحيوان فصارت الثلث فيه مشفوعة
بالنزوع والشوق فصار عشقها الطف والذ وبانضمام
الحس والتخيل صار النيل والوصال في الحيوان اوفر اذ مرة
ينال معشوقه بوجوده الطبيعي ومرة بوجوده المحسوس
بالذات ومرة بوجوده المتخيل بالذات والاخيران الطف
من الاول فذلك امر لعيد بن فاعل اجل وهو رب
النوع والمص س قد عقد له فصلا مخصوصا يتلو هذا
واكثر اثارا الاولى ان بق والكمل اثارا اما بالعدد او بالقوة
اى بالكم او بالكيف مما انتهت اليه الحركة حركاتنا هذا
بالنسبة الى القوى الطبيعية لان غاية طبيعة المذكور مثلا
في الهباط ليست الا ما انتهت اليه الحركة اذ لا نزوعية
هنا وقوله حصلت براغراضها بالنسبة الى الحيوانات الغير
الناطقة لوجود النزوعية فيها فلها غايات يعني ما لاجله
الحركة الا انها غايات وهمية جزئية فكذا حال العالم
الكبير ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فحال الكل هنا
كحال الاحاد الكاملة بل كحال كل واحد واحد لان كل جزئي

من المواد

من المواد يخلع ويكتسي صورة باب الابواب لعدم انقطاع
فيض اس قم وعدم افول نوره كما مراز كمال قدرتش در عرصه
ملك قدم هر لحظه اتش خليلي هر كف خاك ادمي ودا حادث
اهل العصمة عليهم السلام لا موضع في الارض الا وكان مقبرة
للانسان ولا يصادم هذا وصول الكل الى الغاية الكبرى
والقيمة العظمى وخراب العالم وتحوله الى ما له من هلك الكلية
الطولية كما ترى في وصول الانسان الكامل بالتدريج حتى حله
تحول الى الغاية وهذا لا يصادم ان يكون العناصر التي كانت
مهبط الوارد متحركة بعد ولا تترك سدى والى حوماء كلشئ
بحسبه فالمعينات لما كانت غير متناهية وكذا الغايات
متحركات شتى غير متناهية وضعية وغير وضعية عرضية
وجوهرية عرضية وطولية في اوعية غير متناهية تصل الى
الغاية الاخرة باعتبار وجودها الرابطي لها على نحو من خمس
الف سنة قد كتبنا قبل ذلك وصبرا العدد الا انه لما كشفنا
لكم جليا الحال عرفت البتة ان المراد نوع هذا العدد او تقود
بعد انقضاء الامر في ذات هذه المدة التي للكل دورة كورة
والرجوع جذعا من راس لا الى السماء ذات الرجع والارض

ذات الصبع لما حصل تغيير تام فی الاوضاع ولوازمها والحرکات
وعوارضها بمقتضی توحید الافعال وانه هو الذی فی السماء
آلٰه وفی الارض آلٰه وفی العابرین آلٰه وفی الغابرین الروا حدة
واما ارباباً واحداً ونبیها النفس علی ادراک الامور
الشریفة هذا العشق من دواه وغراماته وصدماته ولهذا قیل
ای دوای نخوت وناموس ما وی تو افلاطون وجالینوس ما
فاذا اعلم ومعاین آداب اخراسنی دابی والذواحلی هو فی
اقرب المجازات من الحقیقة وهو عشق الانسان الکامل
ومنه یترقی الی عشق حقیقة الحقایق ولاجل ذلک امر
المشایخ مریدیهم اه اذ یامرون بسبب اقوی فی انتزاع
یا النفس عن مشتهیات عالم الکون لعد الجذبة او بعد
الریاضات الشرعیة من هذا العشق ولهذا قال الشیخ
فرید الدین العطار النیشابوری قدس سره الذی هو
عشق محض حیث قال بعض العرفاء ایماء الی وجوده
العشق خراسانی ذره عشق از همه آفاق به ذره درد
از همه عشاق به قدسیان را عشق هست و درد نیست
درد را جز آدمی درخورد نیست اه قلت المشایخ یلتزمون
التوفیق

التوفیق بین اوضاع الشریعة والطریقة والمحققون منهم
فی هذا الجمع متوغلون وبهذا الاصل الشامخ متصلبون وهذا
الامر کیف یوافق الشریعة المطهرة قلت لعلهم وجدوا ار خصر
من رموزها ودقایقها ولعلهم جوزوا امثال الامر الذی نهی
کما جوزه کثیر من المتشرعة فالخروج من الدار المغصوبة مامور به
ومنهی عنه لان هذا الخروج بعینه تصرف فیها مالک بدون
اذنه واخراج الزانی حشفته من فرج المرأة مامور به
ومنهی عنه نظیر مامر فشیء واحد مبغوض ومطلوب للشارع
المقدس من جهتین ولسطر موکول الی موضعه والله تعم
هو العالم بالاسرار وقوله من فعل المطالبین بل التعطیل من
فعل العاشقین علی انه رب تعطیل فی ارباب استعداد
الکمال الحقیقی خیر من الاشتغال بالامور الدنیویة فلا
یحتاج صاحبه الی التخلیة بل یکفیه التحلیة النص فیه
القوی منها المحذوفها وکذا الحرارة الغریزیة التی هی آلة
افعالها تحف الدماغ بافراط وتحرق اذ لا یطیق لتوهیر
الکل البه فوطبع مثل کلف الحبل ای مزاجا ونحوه
فیکون هذا الطبع کالطبع الذی تعلق به النفس العاشقة

فكما يعشق النفس طبيع نفسها فكذلك الطبيع الذي لبث كله
مزاجا مثلا   في الجنس المراد به الجنس اللغوي لا المنطقي
في حالتي الغفلة انما قيد به اذ في حالة انفكاك الاتصال
الجسماني عن الاتصال الروحاني ينكشف جلية الحال
من انه ابدا الغفص   وذلك بعد المشاهدات يعني ان الا
تحاد وان حصل بمشاهدة مرة الا انه يستدعي ملكة الاتحاد
لانه اثر هذه الصورة على جميع مدركاته   نحن روحان
ربما يتوهم انه ينبغي ان يقال نحن روح واحد حل بدنين وا
والجواب انه اراد انا حيث اتحدنا ففي اي بدن تحقق واحد منا
تحقق الاخر فلانه يجوز ان يقال انه حل فيه روحي وحده بل روح
الغير لان روحي روحه وفي بدنه الغير لانه يجوز ان يقال
انه حل فيه روحه وحده بل روحي ايضا لان روحه روحي
ولا حاجة لكسائي لاجل ان المطلوب هو الاتحاد بالصورة
الروحانية التي في نفس الطالب بنحو التمكن والاستغراق
بل المطلوب نفس الطالب لا غير لا يجمع ولا يجدي هذه الاول
اذ ليست مقصودة بالذات   كانه ذات مجموعة من
جميع ما في العالم استعمال لفظ كان باعتبار اول امره وقوته

والاستعداده

واستعداده والا فالانسان الكامل نوع اخير بالفعل هو كل
الانواع لقوله مطلق كما ان بسيط الحقيقة كل الوجودات
فان الانسان الكلي كانه قيل اعور كعشق اخر هو اقرب
د رضي الله عنه الله هو العشق بالانسان الكامل المكمل فاجاب
بانه في الحقيقة هو العالم الكبير   فاخبر انه تعالى خلق ادم على
صورته اي اخبر الغزالي في مجالس موضع اخر او هنا التزاما فان
قوله لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم في قوة ان يقال
ان العالم لما كان على صورة الحق كان ابدع ما يتصور واسنى
والبهي والثاني اظهر   والانسان مجموع العالم اي ادم الذي
قال انه تعالى خلق ادم على صورته يشمل الانسان الكبير الذي
هو مجموع العالم كما يشمل مختصره الذي هو الانسان الكامل
والانسان الصغير وهو هيكل التوحيد   فلا بد ان يكون
على صورته اي صورته تعالى هي صورة العلمية دخلق الانسان
الكبير وصوره على طبق صورة العلمية   وليس للعالم بفتح
اللام او كسرها ان يتصور الحق الا بما يظهر عنه اي الا
بحسب قابليته عينه الثابت لان كل موجود يشاهد الحق
من وراء حجاب تعينه   والعالم ما في قوة الانسان

حضره تدبر هذا المطلب فی مبحث الكلام والكتاب فذكر
فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي الذي ابرزته
قد مر ان كل موجود من العالم مظهر لاسم من اسماء الله ورب
الاسم هو المربي له فالنوع الاخير وهو الانسان لما كان كل
الانواع فكل جزء منه مظهر لاسم مجموع مظاهر المجموع الاسماء
التي هي مشمولة للاسم الاعظم الذي هو الله فبصره مرتبط
بحقيقة اسمه البصير وسمعه باسمه السميع ومشاعره الا
الاخرى باسمه المدرك ومحركته العاملة باسمه القادر و
والشوقية باسمه المريد والغضبية باسمه القاهر والغاذية
باسمه الجاعل في الارض خليفة والعقل النظري باسمه العليم
الحكيم والعقل العملي باسمه العادل المقتدر وهكذا في
الارتباطات الاخرى كل الانسان اي كمال لاسم
الجلالة الكلية والشاملية للاسماء الحسنى كلها لمراتبه الكلية
والشاملية لكل الانواع والاعيان ولهذا جعل الاسماء
في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء تارة كالاسماء الله وتارة
اسماء الموجودات وعلى اي تقدير فالمراد دقائقها
كما جوزوا دخول الجمل او كان كناية عن تضعيف ابنية
الانسان

٢٢٣

الانسان واتقنا هذا الجمل كاندكاك الجبل عند رؤية موسى ع
وما يقال هل يجوز على قدرة الله تعالى ان يدخل العالم بجملته
في بيضة فالحق جوازه في بيضة الحامة القدسية
وذلك كان مادة الانسان بتداه ومادة العناصر التي لها
انها مشتركة في اشتراكها بظهر في الانسان وهذه القابلية
للتحول بحسب الباطن الى الملابس الاصلية سارية الى
ظاهر هذه المادة بحيث يمكن هذا الانسان الطبيعي المادي
ان يحكي بفعله افعال الانواع الاخرى وبصوته اصواتها
بخلاف الانواع الاخرى فللفرس طور لا يتعداه ولا يمكنه
فعل الحمار وصوته وبالعكس وقس عليه قوله وان الله تعالى
قد ركبناه يعني عدم شبع كل صنف من العشق بمعشوقه
بسببه ان كلا مجبول على محبة البقا ومفطور على محبة
مقام التمكين فيما اسنا ثره والخلاص عن التلوين
والبقا والثبات من صفات الله تعالى بل اكبر
واوسع بلا كم ولا كيف فان جنتهم جنة الذات وجنة
الصفات كما قال تعالى وادخلي جنتي ولا اقل من جنة الافعال
الابداعية التي من صقع الربوبية واما الجنة الصورية

ففی حجاب انهم عن عالم المعنی ولا یحجبون عن جمال الحضرة
الربوبیة بمباره ولسبانه تو مکومارا بدانشه بارنیست
باکرمان کارها دشوار نیست فانما هی رشحات لما
فی عالم النفوس ای النفوس المنطبعة الفلکیة او عالم المثال
الذی هو الخیال المطلق للانسان الکبیر هذا فی المرغوبات
الطبیعیة واما المرغوبات الصناعیة فانما هی رشحات لما
فی نفوس الادمیین فانها تتمثل فی خیالاتهم اولا ثم فی محال
صنایعهم حتی بعض الطبیعیات کما قیل ان بعض الناس تخیل
صورة حسنة عند المباشرة ولعبرا لولد صبیحا بحسب
المفهوم ای من حیث التحقق فی ضمن ای فرد تحقق لا المفهوم
من حیث هو مفهوم لان الحکیم باحث عن الاعیان الموجودة
ففی الامور العامة لیس کل واجب الوجود بالذات لا مهیة
له ولا جزء له وکل قدیم بالذات لا ابد وله وفی الالهیات
یقال الواجب الوجود بالذات الشخصی تعالی شانه
لا مهیة له ولا جزء له وهو القدیم بالذات ولا ابد له وقس
علیه فتارة قلبوا القول اه لانه اذا اقتضی التکرر
وکان العین القم نقیضا ولم یکن العین رفعا کما تری
اللاانسان

اللاانسان رفع الانسان لکن الانسان لیس رفعا
وقد قالوا ان رفع کل شیء نقیضه وح لا ضیر فی عدم کون العین
رفعا مع کونه نقیضا بان نقول ان رفع کل شیء نقیضه ان النقیض
کل شیء رفعه فلا جرم احتاجوا الی هذا التقلیب بان یقولوا
رفع کل شیء نقیضه وح لا ضیر فی عدم کون العین رفعا مع
کونه نقیضا لان المحمول اعم من الموضوع وعلاوه بهذا
المعنی من النسب المتکررة ای ارادوا القدر المشترک بین
المصدر المبنی للفاعل والمصدر المبنی للمفعول ای الرفع به
بالمعنی الاعم من الرافعیة والمرفوعیة وبالجملة لا ابداه
توضیح ان احد الطرفین امر مخصوص فانه فی جمیع الموارد
عدم ورفع للاخر واما الاخر فلیس امرا مخصوصا اذ هو فی
کل مورد شیء ففی مورد الانسان وفی مورد فرس وفی
مورد حجر وفی مورد بیاض وهکذا وکما لیس الخصوصیة
شرطا له فکذلک لیست شرطا له الخصوصیة عدم کونه رفعا
لذلک الرفع وان کان رفعا لشیء اخر کالعدم والامتناع والا
واللاانسان وغیرها مما هی ایجاب اضافی بالنسبة الی
رفعها لیس الا نفس الوصف العنوانی الذی هو المرفوع

بل ذاته اى ليس هو الموضوع بالحمل الاولى الشايع بل بالحمل
الشايع الموضوع بعينه الموضوع هنا ما بازاء المحمول اى
ما هو فرد الانسان و يحمل هو عليه ليس فرد اللاانسان
ولا يحمل هو عليه والمراد بالموضوع فى التناقض بتحلل ذو
وفى هو المحل المتفق اعنى ذا السواد ولا ذا السواد
بيراى انه ينبغى ان نواعى ذا السواد وذا اللاسواد
وتلقاه صريحا مع انه المناسب لان المتناقضين شيئا
ليس الا ان لا يكون المحل الذى هو ذو السواد مثلا ذا
اللاسواد واذا نسب السواد الى المحل بكلمة فى لم ينسب
اللاسواد اليه بها فقول مراده تسى كما اشار اليه بقوله نعم
اه انما النقيضان اشتقاقا الضم بان يكون المحل ذا السواد
وذا اللاسواد كما قلتم وجعلتموه الظاهر لكن ذا اللاسواد
بمعنى لا ذا السواد فان ذا اللاسواد له معنيان احدهما
ذو اللاسواد بمعنى ذو معروض اللاسواد كالحركة وهو
وهو لا يناقض السواد بل هما خلافان وهذا ما قال ش
واما ذو السواد اه وثانيهما ذو رفع مطلق السواد لان
رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ولم يرفع السواد هنا
الاعن

الا عن الحركة لا عن الموضوع لانه متصف بالسواد
فى مثالنا كالجزء للمحيث بها انما قال كالجزء مع انه
الماطى مثلا هو الجزء لكونه من باب الاكتفاء لا قال
وانما كان مثل الكاتب والابيض كالجزء مع انه الجزء لان المركب
الصنفى او الشخصى لان هذا المركب اعتبارى لان احد
جزئيه جوهر والاخر عرض والتاثير كالخارج انما كانت
كالخارج مع انه الخارج نفسه لكون القيد داخلا كما قال ش
مثل كون الشئ علة ومعلولا المراد بالشئ الحيثية
حتى ان كون علة كان فى العقل الاول لا انشائه الى
الواجب منشأ للاطلس فان الحيثية تعليلية بخلاف ما
اذا قيل لا مكانه منشأ للاطلس فان الحيثية تقييدية
ومثال كون الحيثية معلولا ان فى الطبيعة الارضية من
حيث اليبوسة منشأ لتماسك اجزاء البنا وليس المراد
بالشئ فى قوله مثل كون الشئ علة و معلولا الحيثية
والا كانت الحيثية تقييدية لا تعليلية لان العلة اما علة
بذاتها كالواجب بالذات ثم فالعلية ذاته واما علة
لا بذاتها كالنار التى علة للاحراق لصورتها النوعية

فالعلية جزئيا او كجزئيا وكذا كل علة انما هي علة بالقيام التي بها تصير
عللا بالفعل بل تلك الضميمة بالحقيقة علة والعلية نفس ذاتها
وكذا المعلول فالمعلولية عين ذات المجعول بالذات

ثم الحيثية التقييدية قد يكون في العنوانات آه هذا شرح
غريب لان الحيثية هنا الى في اللاشرط الغير المقيد باللاشرطية
والمطلق الغير المقيد بالاطلاق الاطلاقية لا تقييدية الا في
اللفظ ولا شغل للارسال لاهل المعنى باللفظ ولا حكم
هو الباحث عن الحقائق ففي الحقيقة وفي المجرعنه ليس
الا الارسال الصرف فالمراد بط الموضح في المقام ان تلك
القسمة كما قررنا في حواشينا على الامور العامة وفي اذا
حيث سمي حيثية في التعبير فاما ان يكون المقصود التحيث
عدم التحيث في الموضوعية للحكم ومن التقييد عدم التقييد
وان الموضوع باطلاقه مستحق لحمل المحمول فالحيثية الاطلاقية
مثل قولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة واما
ان يكون المقصود منه انه جزء الموضوع من حيث هو من
موضوع مثل قولنا الجسم من حيث انه مسطح ابيض والجسم
من حيث انه ابيض مرئي واما ان يكون المقصود تعليل الحكم
مثل

مثل ان الانسان من حيث انه مدرك الامور الغريبة
متعجب وانه من حيث انه متعجب ضاحك فالحيثية الاطلاقية
التعليلية خارجة عن الموضوع اذ العلة خارجة والمراد علة
الوجود لا علة القوام ولكونها خارجة ليست مكثرة للموضوع
فاذا قلنا الكرباس من حيث انه ابيض مفرق لنور البصر
كانت الحيثية تقييدية واذا قلنا الكرباس من حيث صنعة
القصار فيه مفرق له او من حيث الشمس مفرق فالحيثية
تعليلية فانها خارجان منفصلان عنه بخلاف البياض فانه
زائد متصل ان قلت التعجب وادراك الامور الغريبة
ونحوهما ايضا زوائد متصلة ويؤخذ كالجزء للموضوع فتكون
حيثيات تقييدية مكثرة للموضوع والحال انها تعليلية قلت
نعم اذا اعتبرت هكذا تقييدية ولكن بناء كونها تعليلية على
كون الانسان مثلا فقط موضوعا وجعل التعجب مثلا خارجا
وعلة للحكم لا جزء للموضوع فالتكثر الذي يترائى انما هو من
اعتبار جعلها تقييدية لا من اعتبار جعلها تعليلية ان قلت
علة الوجود خارجة عن المعلول لكن العلة هنا علة لحمل المحمول
لا للموضوع فلم يكون خارجا عنه قلت بل هي علة للموضوع ايضا

بمقتضى الحمل وان الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمتعجب علة
للانسان الضاحك والمدرك للغرائب علة للانسان
المتعجب لكن الفحص والبرهان يحكمان أن الحق أن
مجرد الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود ليس من باب
الحيثية التقييدية اذ لا تقييد حقيقي فلا يقدح في قولهم
ان الحيثيات التقييدية مكثرة جميع الحيثيات التعليلية
مشتركة في ان مناط الاتصاف بها يعني كما ان الحيثيات
متكثرة ومكثرة كذلك مناطاتها متكثرة سواء كانت مكثرة
للموضوع كما اذا كانت زوائد على الموضوع متصلة ام لا
كما اذا كانت منفصلة وهذا مفاد قولهم الاتي بعد اسطر
انها غير مصححة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات
مختلفة سابقة تعليلية فحيثية السمع في الانسان مناطها
القوة السامعة وحيثية الابصار مناطها الباصرة وقس
عليها التعقل والعاقلة والتحرك والمحركة وجميع حيثياته
وشئونه ومناطاتها التي هي ايضا حيثيات له وان لم
يكن من حقها مطلقا او دالة لشيء كالعلم والجهل واما
العلية والمعلولية بينهما حيث قيل ان الفصل علة لتحصل
الجنس

الجنس مع ان وجودهما واحد لانعقاد الحمل بينهما والحاصل
ان العلية والمعلولية متقابلان فذلك بلحاظ كونهما
مادة وصورة وهما في المركبات موجودتان بوجودين
وفي البسائط كذلك باعتبارهما